



المكتبة الوطنية لمكتبات

# العقل و المعايير

لأندريه لالند

زيبو

تأليف: أندريه لالند  
ترجمة: د. نظمي لوقا

مكتبة الاسكندرية

# العقل والمعايير

تأليف: أندريه لولند  
ترجمة: د. نظمي لوقا



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٩

---

« وينتج من هذا أن المنهج الصالح هو الذي  
يبين كيف ينبغي للفكر أن يسلك وفقا لمعيار  
الفكرة الحقيقية المعطاة »

اسبينوزا  
كتاب اصلاح الادراك  
الفصل السابع

---





## الفصل الأول

# حركة العقل

- العقلانية ، سماتها : ثنائية الانسان • العقل المعيارى
- العقل مرتبطا بالواقع • الرابطة العامة ( الشركة )
- والقدسية • خصوم العقل • العقلانيون بلا برنامج
- العقل النشئ والعقل النشأ • أسس الفلسفة •

١ - عندما يتحدث المرء عن العقل ، في وسعه أن يفكر في وظائف عقلية مختلفة جدا • فلنقل اذن على الفور ان ما نحن بصددّه هنا ليس ملكة الاستدلال والحساب وكفى • فهذا الاستعمال لكلمة العقل ، كان سائدا في العصر الوسيط ، وقد بطل منذ أطلق مولير بيت شعره المشهور عن التفكير الذى يطرح العقل جانبا • فالعقل الذى نعنيه هنا هو الذى يسوى ديكارت بينه وبين البدهاة السديدة • انه الذى يرمى اليه من يقول ان فلانا عنى حق ، حينما تقابل بين العقل ( أو الرشيد ) والهوى ( أو الغي ) ، أو حينما نعترف - فى أسف - ان « **العقل ليس هو الذى يسوس الخب** » •

والإيمان بالعقل ، بهذا المعنى ، هو الاعتراف بأن لدى كل أمرء سيوى قدرة حقيقية ( أو عينية ) على ادراك ان قضايا معينة صائبة أو خاطئة ، وتقدير فروق الاحتمالات ، وتمييز الأفضل والاسوأ فى مجال الفعل أو الانتاج • ولا يتم هذا بصورة تاتريه تحسب ، بضرب من الرأى الانطباعى ، على نحو ما نشعر بجسمنا مستريحا أو غير مستريح

بل فى صورة أفكار عامة وتوكيدات واعية ، نطلقها بغير لبس ، ونفرض ذاتها على الأذهان فى علاقاتها العقلية ما بقيت صادقة النية ، فتضعها فوق المناقشة . وهى منطوقات غير كاملة بطبيعة الحال ، شأن كل ما هو بشرى ، بيد انها قابلة لهذا الضرب من الدقة الذى تتطلبه فى الصيغ القضائية الجيدة ، أو فى القوانين المتعلقة بالظواهر الطبيعية . والعمل بمقتضى العقل ( أو العمل الرشيد ) الا يكون حافزك الأوحـد للفعل اندفاعات ومشاعر ، بل تكون بحيث تستطيع تفسير أفعالك لمن يقدرـون على فهمها ، مستعينا بأفكار وقواعد يقرون هم أيضا بحجيتها . فالعقل اذن عنصر جوهرى من عناصر الشخصية الحلقية ، من حيث هى غير قابلة للتفسير بالمصالح والانفعالات والأهواء الشخصية .

وهذا ما يجعله ليس موضع رضى لدى الكثيرين .

والعقلانية هى القول بوجود قيمة العقل على هذا المعنى . وللفظ العقل معان أخرى : ففى المناقشات الدينية يطلقونه على من لا يعترفون بأى صورة من صور الوحي ، ولا بأى مذهب قائم على سلطة الكنيسة ، ولا يقبلون أى محك للواقع اللهم الا خبرة العقل . وهذا هو « برونتيـر » يتكلم باسم الكتلة فيقول ان « **الإيمانية** » (١) و « **العقلانية** » **زندان** متضادان لا يمكن منازلتها بوسائل واحدة (٢) . وتطلق العقلانية لدى الفلاسفة على من يقولون بأن فى كل ذهن نظاما ( أو نسقا ) من المبادئ الكلية النابتة المنظمة لمعطيات التجربة الحسبة . واذا أضفينا على هذا اللفظ معنى أشد من ذلك امعانا أطلقناه أحيانا على المذاهب القائلة بأن كل شئ فى العالم يجب أن يكون معقولا ، ويمكن انشاؤه بصورة قبلية ( أى سابقة على كل تجربة ) ، على يد فكر مماثل لفكرنا بيد انه أقوى منه ، بدون حاجة للرجوع الى التجربة .

٢ - فهذا الاسم يطلق اذن ، بادى ذى بدء ، على تلك الفلسفة التى تميز لدى الانسان بين طبيعة له دنيا مشتركة لدى الحيوانات ، بل جميع الكائنات الحية ، وبين طبيعة له عليا خاصة به دون سواه . وترجع هذه الفكرة الى أفلاطون ، بل وإلى أبعد منه ، وقد عبر عنها بأشد الصيغ جذرية من أسماء أوجست كونت المؤسس الحقيقى للمسيحية ، حين قال : الروح يناضل الجسد ، والجسد يناضل الروح . ولكن ينبغى ألا ننسى أن « **إبكتيتوس** » - من جانبه - يريد من الحكيم أن يتوجس من نفسه ويحذرهما توجسه وحذره من عدو مبين (٣) . وأن الزهد يحتل فى

الفكر الشرقي - وفي صور متباينة ومتطرفة أحيانا - مكانة تعلق على كل مكانة .

وإذا التزمنا بحضارتنا الغربية وجدنا التقاليد الرواقية والمسيحية مهيمنة حتى القرن الرابع عشر ، حيث يخفت بريقها الى حد كبير ، ولكنها تستعيد كل قوتها على يد ديكارت والديكارتية ، ولا سيما في صورة التقابل بين العقل من جهة ، والحواس والانفعالات من جهة أخرى . ثم ترزعزت على عهد جان جاك روسو ، بدفاعه عن الطبيعة على الخصوص . وزاد ارتجاجها على يد الرومانسية . ولقيت أخيرا الانكار التام القاطع من اليسار الهيجلي ، ومن نظرية التطور الدارونية الاسبنسرية ، أو أنزلت الى المرتبة المقابلة للخبرة الوراثية والخبرة الفردية ، الأمر الذي جردها من كل فاعلية . ولكن رد الفعل الذي يرتسم ضد هذه التجريبية الحسية - وأن لم يزل بينه وبين الفوز شوط بعيد - أضفى على نظرية « الإنسان الشائى التركيب » حيوية جديدة (٤) .

طبيعة دنيا وطبيعة عليا . معنى هذا ان العقل - بهذا التصور - انما هو وظيفة معيارية ، تقيم ، وتنصح ، وتأمّر بصورة عارضة ، وهذا هو شأن « النوس » الأرسطي ، فهو فى آن واحد « أقيم ما فينا » وهو الذى يجعلنا نفهم ترتيب الصور التى هى فى الوقت نفسه غايات . وهذا هو أيضا شأن العقل عند ديكارت ، وعند جميع الديكارتيين الكبار . ولكننا نعلم جيدا ان كمنط - الذى قلل كثيرا من السلطان الوجودى للعقل النظرى - ليس أقل منه ايجابا فيما يتعلق بحقوق العقل على السلوك . كذلك يقول « رينوفييه » : « ان المملكة الحيوانية مملكة الصراع والقتل القسوم اساسا . والإنسان ضارب فى هذه المملكة الحيوانية بجلوره ، ويغوص فيها وراء حاجاته . اما مملكة العقل ، على النقيض من ذلك ، فمملكة النظام والتناسق اللذين يتحققان عن طريق الحرية » (٥) .

هذا العقل شركة أو رابطة عامة : وهذه السمة لا تنفصل عن سمة المعيارية على نحو ما فهمناها . وتتجلى هذه السمة فى صورة التشريع التلقائى النظرى والعملى ، وهى رابطة بين البشر بما هم « نظراء » ، لا بما هم مقايضون ومستغلون ومستغلون ، و بما هم خلايا متباينة متفاضلة لكيان عضوى متجمع . وهى مرتبطة ارتباطا وثيقا بوجود اللغة ووظائفها التى تتجه الى الانتقال من الأحادية الى التبادلية (٦) . وبرغم الحيانات المتواترة التى تأتى من جانب المصلحة و الهوى ، ففى المقدر على وجه العموم الاستنجاذ بسلطة العقل ، على نحو ما يستنجد

المرء يقانون داخلي ومشترك يرجح كفة على أخرى • وأولئك الذين يعرفون في قرارة نفوسهم انهم يجافونه ، ويجتهدون على الدوام تقريبا أن يظلوا ملتزمين به في الظاهر ، ولو بتقديم « تعليقات باطلة » • أتراه إذن قانونا أصدده مشرع خارق للطبيعة ؟ أم تراه نتيجة تعاون تفاضلي ، أم هو تمويض عن محاذير هذا التعاون التفاضلي ؟ هذه مسألة فيها نظر ، ولكن هذه التصورات المتباينة تتفق على كل حال في الاقرار له بسمة التجانس الذي يصل - لدى البعض - الى حد الكلية •

وفى تقدير العقلاني أيضا ان العقل متضايف مع الواقع ، وانه يحتوى على مبادئ تتيح له فهمه ، حتى وإن أقر بأن العقل لا يستنفد طبيعة الموجودات الواقعية وفعلها • وفى مقدور المرء ، ومن واجبه ، أن يستخدمه للتوقع ، الذى هو شرط الفاعلية - وفى هذا الشأن أيضا يمكن أن يتنوع تفسير هذه العلاقة أو التوقعات التى تتيحها : فهى فى نظر البعض انعكاس فكر خالق للأشياء ، يفيضه علينا خالقها ، مقيما بذلك لباب شبهتها به • وفى نظر سواهم هى وظيفة خاصة بالانسان ، تنظم التمثل وتمده بصورها ، على نحو ما يعين النول بعماره ( أو بحكم تكوينه ) عرض القماش الذى ينسجه ، ونقوشه ، والمقصود منه • وسواء اخذنا بهذا الفرض أو ذاك ، أو قلنا بأن ما نسميه ببيان الفكر انما هو من آثار الخبرة ( أو التجربة ) - مما يخرجنا من نطاق العقلانية الخالصة - فثمة على كل حال تواز بين الطريقة التى يسلكها الفكر والطريقة التى تسلكها الأشياء : ففي مقدور المرء أن يضرب لها موضعا للتلاقى ، فيتم التلاقى فيه اذا كان المرء قد أحسن التعقل أو التفكير •

وفى النهاية تميل العقلانية ( اللهم الا بالمعنى المستقيح والخاص الذى تحدثنا عنه آنفا ) الى أن ترى فى العقل شيئا قدسيا • وهذا مفروغ منه لدى رجال مثل بوسيه وفيلون ومالبرانش ، فهم يسوون بين العقل وبين ما يسميه اللاهوت المسيحي « الكلمة » ، ويذهبون الى حد القول : « **ليس العقل هو الله الذى عنه أبحث** » (٧) ولكننا نعرف ان هذه العلاقة ليست أقل من ذلك عند كנט ، برغم الفصل الذى يفيض بالغنوصية النظرية عن « **مثال العقل الخالص** » • ومن يعترفون بالعقل ولكنهم يتجنبون كل ديانة منزلة بوحى ، بل ويتجنبون فكرة الله ، انما يحيلون الى العقل - كما هو الحال فى العبادة الثورية - كل السمات الأساسية التى كانت التقاليد تمزوها الى فكرة الله • وهامهم أخيرا علماء الاجتماع • • فى كتاب ديركايم « **الصور الأولية للحياة الدينية** » مثلا - يجعلون من

المجتمع الواقع الذى كانت تعبر عنه فكرة الله بشكل غامض ، ويجعلون منه فى الوقت نفسه الوعى الذى ينشئ انعكاسه العقل فى الانسان ، بحيث يظل هذان المعنيان مرتبطين على الدوام ارتباطا وثيقا .

٣ - هذه هى القضايا العملية الواقعية التى تهتم بها العقلانية متجردة من التديفقات اللفظية التى لا حل لها ، والتى تضل فى تلافيفها نظرية المعرفة المزعومة . فالى أى حد نجد هذه القضايا حقيقية ؟

انها تتلقى الهجوم من جهتين : من الخارج ومن الداخل .

تلقى الهجوم من الخارج ، وبأساليب متعددة . فالبعض يرفضونها بروح الاستقلال المطلق ، اذ يرون فيها سلطة . ولئن لم تكن هذه السلطة لكائن علوى معلم ، الا انها لا تنفك عقبة فى طريق أداء ذواتهم المستقل استقلال تاما . وعلى النقيض من هذا يخضعها فريق آخر لمعتقد كنيسة أو دولة ، أو مدرسة - هكذا قال - أو يسقطونها تمام الاسقاط ، على طريقة « كاول باوت » (٨) بازاء الايمان ، باعتبارها كما مهملا بالقياس الى كم محدد - وهناك أخيرا من يسخرون منها باسم ارادة القوة ، وحق الأقوى فى فرض قراراته الايجابية وجعلها حقائق . وهكذا الحاصل فيما يتعلق بالمادية ، حينما لا تكون معدلة ، كما نجدها عند « هيكل » ، فتبدو مبطنة بأخلاق . ولكن هذا كله ليس فيه ما يقلق العقلانى . فالعقل - كما سنرى ذلك بوضوح مطرد - اثبات قيم . بل ان الثبات وعدم الثبات - كما قال المسيو « ديبريل » - أساسيان فى العقل (٩) . فالقيمة من الممكن دائما انكارها ولو بالقول ، أو إلحاق الضرر بها عن طريق الأفعال . ومن حيث الارادات لا نعرف واقعا الا جموعا من الأفراد ، فلا مناص من أن يوجد من بينهم من يعارضون ليجعلوا من أنفسهم فريتا على حدة ، أو لاصطناع التفرد . وكل منطق يفترض الخطأ ، وكل أخلاق تفترض الخروج على الأخلاق ، ان لم تفترض اللاأخلاقية .

ولكن ثمة أمرا أدعى من هذا للقلق ، وهو ان فكرة العقل تجد من ينوشها من الداخل ، بنقد باطن . ومن المعترف به ان لكل عصر ، فى بيئة معينة ، قائمة من الأفكار التى يرجع اليها ، ومن الاثباتات العقلانية تتفاوت فى نصيبها من الدقة والتحديد ، ومعترف بها لدى الحس المشترك ( أو البداهة السديدة ) . ولكن بحسبنا أن نتناول تواريخ بعيدة عن ذلك العصر ، أو بيئات تختلف عن تلك البيئة اختلافا كافيا ، كى نرى تلك القائمة تتغير على نحو ما تتغير أساليب الزى والغذاء . ولا حاجة بنا

للكلام عن المتوحشين ، الذين يشبهونهم بألبد:يين ، كى نعرف أى تباين  
عميق كشف لنا عنه المسيو « جرانیه » بين صور التفكير الصينى وصور  
تفكيرنا . وقد أطلعنا أعمال المسيو « ماسون اورسل » على أنماط سلفية  
من الاستدلال فى بلاد الهند لا يمكن أن نجد لها نظيرا فى مؤلفاتنا المنطقية  
ومن ثم تلك الفكرة الأثيرة لدى الشكاك ، كما هى أثيرة لدى التقليديين  
ومؤداها ان خاصة العقل هى النقد والهدم . ويقول لايبنتز « يعتقد  
المسيو بيل ان العقل البشرى مبدأ للهدم لا للبناء ، وانه علاء لا يعرف  
أين يتوقف عن الركض ، فكانه بيلوبى التى تنقض بيدها ما صنعت  
وكما يقول هوراس : . . . يهدم وينشئ ويقلب كل شئ رأسا على  
عقب . . . » (١٠) .

ولكن « بيل » من الشكاك . وفى أيامنا هذه أنصار كثيرو العدد  
للعقل ، متحققون من تقلباته ، ولكنهم مع هذا لا يشتكون منها بل يشنون  
عليها لأنها علامة حرية . ويقول المسيو باشلار : « ان نظريتى تعود الى  
اقامة العقل فى الأزمة ، وإثبات ان وظيفة العقل اثاراة الأزمات ، وان  
العقل النزالى ، الذى جعل له كمنظ دورا تابعا ، لا يمكن أن يدع العقل  
المنظم للمعرفة ينصرف أمدا طويلا الى رؤاه الخاصة » (١١) . وقد بسط  
بإبداع هذه الفكرة فى كتابه « فلسفة السلب » ويجب بالقطع الاقرار  
بجانب عميق من الصواب فى هذا الدفاع التناقضى عن الثورة الدائمة .  
وسنحاول فيما بعد أن نحدد الدور الجسيم الذى يؤديه النقض فى  
العقل » (١٢) ولا نريد الآن الا الوقوف عند القول بالتقلب الجوهرى  
للحقائق الأولى . وقد كتب المسيو « ادوار لى روى » منذ أربعين سنة  
فقال : « ان حيازة روح الاختراع معناها الاعتقاد بتطور البداة ومرونة  
العقل » (١٣) . وهذا « ليون برونشفيك » الذى يعلن ايمانه البالغ  
بقوة بكرامة العقل وحقوقه ، لا يرى غير ذاك الرأى عندما يتعلق الأمر  
بقوام العقل : فهو أيضا لا يرى فيه الا القدرة على التحرر بلا انقطاع مما كان  
يبدو غير قابل للمساس به . فكل المقولات والمبادئ الموصوفة بأنها عقلية  
ان هى الا حقائق من أصل تجريبي يعاد سبكها بلا توقف . ويحلو  
للقطعيين فى كل عصر أن يدمغوها بعد الفراغ من سبكها بأنها « قبلية »  
والعقلانية النقدية التى تقابل هذا الرأى تغدو فلسفة « ثورة مزمنة »  
ولا تضيق بتحليل العقل الحالى (١٤) .

نفس ينبغي أن نستخلص من هذا ما يقال كثيرا من أن تقدم العقل هو أن تزداد مرونته الى ما لا نهاية ، ويتخلى عن أكبر قدر ممكن من مبادئه الواحد تلو الآخر ، ويفقد أكثر طواعية باستمرار ؟

وهذا البرنامج قطعا برنامج مفر بالنسبة لجانب من الطبيعة البشرية : فالطرية بلا حدود مجال مفتوح أمام الخلق ( أو الإبداع ) مهما كان غير متوقع ، سواء في النظر أو في العمل . فإذا لم يكن هناك شيء حقيقي حقيقة أبدية ، فكل شيء ممكن ، وكل شيء مباح . ولكن - من جهة أخرى - يتخير كل ما كان يثير اهتمام العقل : وهو صعوده الذهني والاجتماعي ، وسلطته في توحيد البشر بصورة مخالفة لما يحدث لهم تحت ضغط حكومة تنظمهم وتقهرهم ، وكذلك قيمته المعيارية والقانونية وكونه مقابلا ( أو معارضا ) للمعطيات الحسية ، فسمت ازدواج قطبي الذكاء ، بل وازدواج قطبي السلوك البشري ، ليست الا وهما اذا ما فسرها حيثما اتفق بفعل المجتمع بما هو كائن طبيعي (١٥) . والايجابات التي يقال انها عقلية ليست الا التكيف بالوقائع التجريبية الحسية : « **قانا وبانها ، ويجب أن أتبعها** » - هذا اذا كان الممكن أن توجد وقائع للتجربة وليس ثمة خارج الادراك الحسي الفعلي ( أو الراهن ) الفردي معيار لصحته (١٦) .

وإذا نعترف أن مجموعة قوانين العقل قد تبدلت على مر القرون ، وانها لم تزل مستمرة في التبدل تحت انظارنا تقريبا ، فانه لا يترتب على هذا مباشرة وعلى الفور ( بدون صعوبة ) أن كل محاولة لصياغة قوانين الفكر ستكون بدون جدوى مثل سابقتها (١٧) ، ولا أن العقل المشترك ليست له وظيفة الا تعويد الفكر على الاستغناء عنه .

ويظل فرض آخر ممكنا : وهو أن الدوام الذي لا نجده في سكون العقل لا يمكن أن يجد له موصفا في حركته ( ديناميته ) أو كما يقولون اليوم - في جديته ( دياكتيكته ) . وإذا كان ذلك كذلك فمن الممكن جدا أن تعبر معاني القوانين التي يعبر بها العقل عن نفسه : ولكن في خطها العام ووفق اتجاه يظل على ما هو عليه . أن ما يستبعده الفكر عندها يستخدم العقل المحلل ( القائم بالتفكيك أو التدوير ) انما هو الأشياء المباشرة للسياق والحالة المتحمدة في الصيغ السابقة ، فكلها محملة بعوارض التجربة المتباينة وبالتأثيرات غير المتجانسة للحياة الاجتماعية . انه لئولهم كبير أن نرى في حالة كل تبدل ( تحول ) تلقائي أن البسيط يكون في البداية والمركب في الخاتمة ، فعمليات النبذ والتثنية أو التراجع

ليست أهميتها للصيرورة أقل من عمليات التفاضل والتكامل . فحيثما يتعلق الأمر بالحياة البشرية بمعنى الكلمة تكون أهميتها فى الصيرورة أكبر (١٨) .

٤ - اذا صح هذا الغرض يجب التمييز فى العقل بين ما اقترح تسميته منذ نحو خمس وثلاثين سنة العقل المنشأ والعقل المنشئ (١٩) فأولهما العقل المنشأ وهو متغير بالتأكيد - وإن كان ذلك صوب حد ما - هو العقل على نحو ما يوجد فى لحظة معينة . وعندما نتكلم عن هذا العقل المنشأ بصيغة المفرد يجب أن يفهم من ذلك أن الأمر يتعلق بهذا العقل فى حضارتنا وفى عصرنا . وإذا أردنا أن نكون غاية فى الدقة وجب علينا أن نقول : فى مهنتنا ، لأن هذا العقل ليس هو هو تماما لدى الرسامين ولدى العلماء ، بل ولا لدى الفيزيائيين والمستغلين بعلم الحياة . وعند الانتقال من بيئة إلى أخرى نضطر فى كثير من الأحيان إلى تفسير أو إثبات ما هو جلي فى غير تلك الحالة بنفسه . ولكن هذا العقل - على ما هو عليه فى كل لحظة - له سمتان عظيما الأهمية : فهو من جهة يؤكد تماسك الجماعة ( المتفاوتة الحجم ) التى تنتسب إليه ، ولكنه يؤكد هذا التماسك بطريقة مختلفة تماما عن الطريقة التى تنجم عن «تقسيم العمل الاجتماعى» بل ومضادة لها : لأن طريقة التماسك بتقسيم العمل الاجتماعى تجرى بين أفراد متفاضلين فتحدث بينهم تساندا قائما على تبادل اعتماد بعضهم على بعض ، كالذى يكون بين الرئتين والقلب والكليتين ، فى حين أن طريقة التماسك التى يتبعها العقل المنشأ ترمى إلى إيجاد « أنا آخر » فى كل كائن من الكائنات التى توحد بينها ( نربطها ) .

ومن جهة أخرى يأخذ هذا العقل المنشأ وضع المطلق لدى جميع من لم يكتسبوا - فى مدرسة المؤرخين والفلاسفة - الروح النقدى اللازم . ونحن لم نعد نرتكب تعميمات ساذجة كالتى ارتكبها ملك سيام الذى يتحدث عنه لابينتز ، ولكننا لا نتردد فى إعادة تكوين تاريخ العصور البيولوجية ، وهو ما لا يقل عن ذلك خطلا لو كانت أفكارنا عن الزمان والمكان والمادة والطاقة والحياة وكذلك نتائجنا المنطقية وحساباتنا غير صحيحة لا زمانيا ، ولست أريد أن أقول أن هذا الاستقطاب مشروع على الدوام ، بل اعتقد على العكس أنه ينبغي فى هذا المقام اتخاذ تحفظات حذرة ، والا ننسى أبدا أن كل صورة للماضى إنما هى من صنع عقليتنا الراهنة . ولكنها لا مناص منها فى الواقع . فأى مشارك فى العقل المنشأ يضع هذا العقل وضعاً - إلى أن يثبت العكس - باعتباره صالحا لجميع الأزمنة



والامكنة التى يمكن أن تكون معروفة (٢٠) . وكيف نستنتج بدون ذلك حين تكون ازاء طبقتين جيولوجيتين سليمتين ، أن الاقدم منهما هى الأسبق ؟ وكيف نستنتج من الرسوم الموجودة فى الكهوف أنها كانت مأهولة ببشر ؟ بل وای معنى يمكن أن يكون لمسألة معرفة فى أى وقت لم يعد تاريخ روما أسطورة ؟ أن ذلك معناه الاقرار بصواب لوحة بين عناصرها الزمان والمكان ووقائع وعلل وحقيقة وخطأ ، منها يسهل استخراج قائمة من قوائم المعقولات والبدهييات التى يثبت منها عقلنا الحالى - بارتداد مقلق - التغير الذى أعاد تركيبه باسمها على مدى التاريخ .

ولكننا نفلت من هذه الدوامة بتدبرنا أن صيرورة العقل المنشأ قد لا تتألف من تغيرات كتغيرات المنظار السحري ، ولا من سلسلة من التنازلات الخالصة . فلماذا لا تكون هذه التحولات مترتبة فى سلسلة يمكن تحديد اتجاهها ، على نحو ما تجرى ردود الفعل الفيزيائية دائما - فى نهاية المطاف ، فى اتجاه ضابطة تغير متزايدة ، وبتسوية بين الطاقات بالقياس الى الكتل التى يمكن أن تتبادل طاقتها (٢١) ١٠٠ ؟ وإذا كان ذلك كذلك ، فهذه السيادة (التفوق) قد تبرر قول من يعتقدون - وإن طبقوا اعتقادهم تطبيقا سيئا - بوجود سمة ثابتة ومطلقة للعقل : وعندئذ تنتهى هذه السمة ، لا الى القائمة الحالية للمقولات والمبادئ العقلية ، بل الى الاتجاه (التوجه) المستمر الذى يوعز بهذه القائمة ويقيس نجاحها .

وبذلك ينجو علمنا وتاريخنا من الإصابة بذلك الوهن الذى لا شفاء منه والذي يصيبهما به فى كل لحظة عقل على آخر طراز . وستكون اللازمانيّة مثالا ، ولكن استجابة هذا المثال لمنهجنا التاريخي أفضل من استجابته لتاريخ « تيمت ليف » . والقول بأن جيولوجيا القرن العشرين متفوقة على جيولوجيا القرن السابع عشر ، وإن كيمياء « مندلييف » متفوقة على كيمياء « لافوازييه » ، معناه الاقرار ضمنا بوجود سلم لقيم الحقيقة - بصورة أو بأخرى - يظل هو هو ، حتى ولو طرأت أحيانا حركات تكوّن فى احترام الناس لهذا السلم ، والفرض إذن مقبول . نقول هذا ولا نريد أن نزيد عليه . وسنحاول أن نبين أنه ثابت تماما بالتحولات الكبرى فى الأفكار والمبادئ العقلية ، وسنحاول أيضا أن نعين بذلك - فى حدود الامكان - المعيار الأم .

هـ - وثمة ملاحظة أخرى قد تكون نافعة قبل الدخول فى هذا التحليل : فالبحث الفلسفى على هذا المنوال يكذب الادعاء الهيكل بأننا يجب ألا نفترض فى الفلسفة شيئا مسبقا . فأننا بوعى كامل نرفض

قبول هذا الالتزام المزعوم ، وسنقدم لذلك فيما بعد أسبابا تتعلق بالمنهج ، تبدو لنا حاسمة . وسنكتفى في الوقت الراهن بأن نلاحظ أن الروية ( التدبر العقلي ) في كل مادة واقعة تحت الملاحظة تلد وسط موقف مقعد تفكيراً بصورة إجمالية ، وأن الامكان الوحيد المتاح لها ( وإن لم تأخذ ذلك في اعتبارها ) أن تبدأ من الكتلة المعطاة بصورة مليئة وغامضة لكي تتجه الروية الى إعادة تكوين هذه الكتلة من عناصر متميزة ، بحسب ما هو أساسى فيها . وقد بين « كوفنياك » هذه المسألة بصورة مشرقة فيما يتعلق بالادراك الحسى ، وبينها « هوفدنچ » فيما يتعلق بالحكم وبينها « وينان » فيما يتعلق بتعاقب العصور العقلية في الحضارة الغربية . والتمهد ( الالتزام ) لا يكون الا خطوة تالية وإرادية ، وعلى وجه الاستثناء . فنحن في كل شيء « مبحرون على متن سفين » . وبهذا نبدا ، ولن يتمثل المرء اطلاقاً منظراً طبيعياً بالعلاقات القائمة بين عناصره المختلفة اذا وجب عليه أن يبدأ بادراك منفصل لشجرة ، وقنطرة ، ونهر ، وقمة جبل . ثم كيف يمكن لكل من هذه أن يعرف أولاً الا من حيث هو كل ؟ ولن يمكن ايجاب أن البلاتين ثقيل جداً ، أو أن ضلع السداسى بساوى برمقه (  $\frac{1}{4}$  قطره ) ، ما لم يحصل لدى المرء أولاً تمثيل غير متجزى لحضور اجمالى يصير بلاطيناً وثقلاً أو دائرة ومركزاً وسداسياً وبرمقاً (  $\frac{1}{4}$  قطر ) . وقد نوقشت عينا مسألة معرفة هل الحكم تحليل أم تأليف : فهو كلاهما معا ( ٢٣ ) . فهما لحظتان مكوئتان للتفكير عندما يستولى التفكير على موضوع . وإى منهما لا يختفى الا في حالات ثانوية ، هي كما يقول عنها رجل الجبر حالات « منحلة » . فما المعنى الذى يمكن أن يكون لآى صيغة فيزيائية رياضية بدون المجموع المعطى الذى يظل قائماً لها من تحتها ، والذى منه تم استخدام المتغيرات ، التى ستعيد لها بناء وحدتها ، بما لها من علاقات وظيفية ؟

إن أى عرض ، أو مناقشة ، أو تعليم ، أيا كان ، يفترض سلفاً بشراً يفكرون ، ويتبادلون أفكارهم – بصورة تتفاوت نقصاً أو كمالاً ، ويقارنون بينها : وكم من معارف ، وكم من إيجابيات ، بل وكم من ميثافيزيقات ، فى هذه الأغراض البسيطة ! وينبغ أن يضاف الى هذا أن هذه الأغراض اذا كانت جادة ، وليس هدفها التسلية فحسب ، أو كسب اعجاب من هم أقل من أصحابها براعة ، فإن هدفها هو معرفة مواضع اختلاف جانب من آرائهم ، وإيجاد وسيلة لجعلها متوافقة ، بالتركيز على ما يمد حقائق لدى هؤلاء وأولئك . وبدون هذا لن يمكن التفكير اطلاقاً ، حتى ولا بالاتجاه الى التجربة . بل إن تفكير المرء بمفرده اما هو حوار – كما قال افلاطون –

بين شخصيات يحملها المرء فى داخله ، بحيث يحاول فى نفسه ما يمكن أن يبدو مقنعا لمتحاورين من لحم ودم . وأن يكتب المرء ، معناه أن يخاطب مجهولين ، ولكن المرء يتوقع أن يجد لديهم الحد الأدنى من رصيد الأفكار والأحكام الضرورية للمضى فى السياق . والنقد الفلسفى الحقيقى ليس إذن أن تحفر حتى تصل إلى الفراغ : فلن يخرج المرء منه أبداً ( إلا إذا كان قد أقام مقدما ، وخلصه ، منصة أخفاها ببراعة ) . ان النقد الفلسفى عبارة عن سؤال المرء لنفسه أولا سؤالا جديا عما يعترف أنه حقيقة ( أو سواب ) ، ولا يقبل على هذه الصفة إلا ما لا يمكنه أن يرفضه « بدون تائب خفى من العقل » ، ثم يختبر ما يقبله من ذلك فيقيسه على أمور أخرى مقبولة ، كى يرى هل يجد لدى الأذهان الأخرى - وبدون اغراء أو قهر - قبولاً أو اقراراً له ، فكانه يصفى للآخرين ويفحص وعيه ليعرف هل يجد لديه صدق لما يبدو شاهدا بصحة كلامه الخارجى ( المسموع ) . ولهذا الأخذ والعطاء تنمو الحقيقة المشتركة . وقد كان « ليتريه » يقول ان للعدالة نفس أساس العلم . ولعل مقلوب العبارة يحتاج الى شيء من التوسع ، فنقول ان للعلم نفس أساس العدالة ومحبة الغير .



## الفصل الثانى

# تحوّل متقارب للصّور الزمانية والمكانية والعديّة

الديمومة العاشّة والعقل • الزمان ، دفاع ضد  
الديمومة • تمدد الأزمنة الأصلية ، والجهد صوب الزمن  
الفرد • المصادر المتنوعة لفكرة المكان : تنميطها فى نسق  
واحد • العدد ، تطوره وتوحيده مع الزمان والمكان •

٦ - لم يعد من الضرورى أن نناقش مرة أخرى الحجج التى أدلى بها  
كنط لاثبات أن معانى الزمان والمكان صور « قبلية » ، أساسية فى  
الطبيعة البشرية شأن القلب والمعدة ، وأنها تفرض نفسها بالضرورة على  
احساساتنا • والزمان الذى يعزو اليه هذه السمة هو اطار الجسول  
التوقينى الذى تترقب فيه أحداث التاريخ ، وهو فى الوقت نفسه الزمان  
« ن » على نحو يدخله فى حساباته للميكانيكا النظرية • الا أننا نستطيع  
فى يسر أن نلاحظ أن هذا المعنى ليس ملائما للفكر ، بل هو على العكس  
من هذا رد فعل دفاعى من جانبه ضد الصيرورة الواقعية التى نجد أنفسنا  
فى حبالها والتى نناصبها أتم العداء •

أولا ، من وجهة نظر الفعل ، نلاحظ أن التغير وان كان شرطا له ، الا  
أنه ليس المثال بالنسبة له : فما نريد أن نحققه بالعمل انما هو التوصل  
الى شىء له ديمومة ، فالاضطراب ليس فعلا • يقول أرسطو : « اننا  
نحارب لنحصل على السلام ، والقول بعكس هذا هراء مغبول » •  
وروما أرادت ، وتريد لنفسها الخلود الأبدى • والى « فرنسا محاللة أبدا »  
يهدى فيكتور هيجو جهد اولئك الذين ماتوا دفاعا عنها • و « المستقبل

لى ، ليست صيحة نابليون فحسب . وعندما لا نجرز على التحدث عن  
الخلود الأبدى ، نحلم على الأقل « باعادة بناء أوروبا لآلاف سنة قادمة » .  
وعمل الفنان يصبو الى ذلك الخلود الذى يصبو اليه رجل الدولة : اذا ما  
تذكرنا ( قول هوراس ) : « لقد أتممت صرحا أبقى على الدهر من  
التحاس » ، أو تذكرنا « الجرائيت » الذى أراد « مالارميه » أن ينحت فيه  
قبر « ادجار الان بو » . وهيهات أن نفرغ من احصاء التعبيرات المختلفة  
عن هذه الامنية لدى الكتاب من كافة الأقطار وكافة العصور . فالحمل  
انما يعمل للانفلات من الزمان ، وما لا يدوم من الأعمال لا قيمة له .

ومن جهة أخرى ، نجد قسما مشتركا لدى مذاهب الأخلاق ، سواء  
منها البرهمية أو الرواقية أو المسيحية أو الاسبنوزية : أن يرتفع المرء  
فوق الأمور المتغيرة كي يصل الى ما يتصف منها بالبقاء والدوام . والغاية  
من الحياة العابرة – فى تعاليم الانجيل – هى ادراك الحياة الأبدية .  
والحياة الأبدية ليست ديمومة لا نهاية لها ، بل هى معرفة لا زمانية للاله  
الحقيقى الفرد ( ١ ) . فانها « الآن تجعل الهوى والبقاء أبديين » ( ٢ ) .

هذا عن الفعل . ولكن الديمومة ليست أقل من ذلك كرامة لدى  
الجانب الشعورى للانسان . وهنا مرة أخرى يستطيع المرء أن يستشهد  
بما لا يحصى من الأقوال ، ولا سيما الشعر . فهناك مثلا البحيرة للامارتين  
و « حزن اوليمبو » و « الذكرى » لميسيه : « ما كل هذا الذى ليس  
أبديا ؟ » وعلى العكس من ذلك نجد نيتشه . وهو شديد الاختلاف فى  
أمور أخرى ، ويقول : « كل فرح ينشئ الأبد ، الأبد العميق » ( ٣ ) . وكثيرون  
من الفلاسفة عبروا عن هذه المرارة نفسها . وهذا « هرقليت » الذى  
يعتقد أن كل شئ فى تغير متصل ، يقيم على هذا القول تشاؤما صار  
مضرب المثل . وكذلك يقول باسكال : « ما أظن أن يشعر المرء بانقضاء  
كل ما يمتلكه » . وفى وسعنا أن نملأ صفحات ومجلدات بمثل هذه  
الشواهد . وعلى النقيض من هذا ، يا للحاضر الأبدى من مصدر

للفرح !

وهناك بضعة استثناءات ظاهرة : « أحبوا ما كن تروه أبدا مرتين »  
وهى فكرة تتكرر كثيرا فى إيماننا هذه ، وهى بمثابة رد فعل ضد ابتذال

شعور معروف أكثر مما ينبغي . وهذا « تاود » يتساءل في ختام كتابه البدیع عن « قوانین المحاکاة » اليس أرقى ماتزدر به الحياة الاجتماعية ، ألا وهو الحياة الجمالية ، انما هو انتصار لذلك « المبدأ الأساسى المسرف فى سرعة زواله ، وهو تفرد الاشخاص العمیق الزائل ، واسلوب وجودهم وتفكيرهم وشعورهم ، الذى لا يكون الا مرة واحدة ، ولا يبقى الا برهة وجيزة » .

ولكن هذا فى لبابه تنويع للمبحث الأساسى ، ويفترض هذا المبحث . حلل الأقوال التى من هذا القبيل ، وضعها فى سياقها ، تجد على الدوام تقريبا أنها تنطوى على أحد هذين الموقفين : اما الاستسلام المكتئب لما لا يمكن منعه - كما فى « بيت الراعى » - مع طى الاسى على الزوال بحيث « لا يبقى من المرء الا ظله » . واما - كما هو الحال فى « الذكرى » - ضرب من التجل الذى يثبت هذه البرهة الزائلة ، ويجعلها لا تتزحزح ، و « يرفعها الى الله » . فالن يستحوذ على شىء لا يتلاشى فيما هو خلیق ان يتلاشى لدى وعى هابط أو روح عابر . فما لا يكون الا مرة واحدة ، ولا يدوم الا لحظة ، يخلده الشاعر أو الفيلسوف بتلقيه اياه فيجعله مشاركا فى مطلق الفكر .

وحتى فى هذه الحالة تظل القيمة العليا فى جانب ما لا يمسه الزمان .

٧ - وما ينقضى مضاد كذلك للذكاء . فان اسلوب معرفتنا هو الذى يحمل معه التغير ، ورسالتنا هى تجاوز هذا التغير . وقد تنبه كمنط نفسه الى الفرق العمیق الذى يجعل الزمان ، ألا وهو الصورة القبلية للمعرفة - ونسميها نحن العقل المنشأ - مناهضا للديمومة والحركة ، فهو يقول : « ان الحساسية الترنسندنتالية لا تستطيع ان تحسب المعنى المجرد للتغير فى عداد معطياتها القبلية ، لأن الذى يتغير ليس الزمان نفسه ، بل هو شىء فى الزمان . وهذا المعنى اذن يقتضى الادراك الحسى لهذا الوجود الفعلى أو ذاك ، الذى تتعاقب فيه تعينات بذاتها ، أى أنه بالتالى يفترض التجربة » (٤) . ويقول أيضا : « لو لم يكن تمثل الزمان حسا قبليا للمعنى الداخلى ، لما استطاع أى معنى مجرد أن يجعل امكان التغير معقولا لدينا ، فهو العلاقة بين محمولات متناقضة فى شىء واحد بعينه . مثل ان يكون الشىء نفسه فى موضع والا يكون فى ذلك الموضع نفسه » (٥) فمقلنا ما ابعده عن ادخال نظام زمنى بين عناصر ثابتة ، بل هو يتجه من ذاته الى عدم التغير : فالاحساس فى الزمان ، والمعنى المجرد يجب أن يبقى

دائما مطابقا لذاته ، وهذه قاعدة أساسية من قواعد المنطق ، بحيث لا يساوى المنطق شيئا اذا وجدت حدود رباعية أى اذا تغير محتوى أحد الحدود أثناء العملية ( المنطقية ) . وليس للحكم معنى الا عن طريق فكرة الحقيقة . فالحقيقة تظل حقيقة مهما حدث . واذا كان حقا انك ولت فى يوم كذا ، فى ساعة كذا ، فلن ينفك هذا حقا عندما تشيخ ، مثلما كان حقا لحظة مولدك ، ومثلما يظل حقا بعد موتك . فمتى تم البرهان على قضية ، قامت ولن تسقط بالتقادم ، ولا جدوى من إعادة البرهنة عليها كلما أردنا تطبيقها .

وفى الفيزياء نجد للقانون – ولا سيما القانون ذو الصيغة الجبرية – منطقا ما يظل فى الصيرورة هو هو . ولا يخلو الالتحاح على هذه المسألة من فائدة . والفصل الذى كتبه « اميل ميرسون » بعنوان « استبعاد الزمان » فى كتابه « الهوية والواقع » يوضح هذه السمة بطريقة يفوت الناس فى كثير من الأحيان التنبه اليها ، ولكن لم يحدث قط أن فندها أحد . ولا يستثنى من ذلك قوانين الاتجاه ، مثل مبدأ « كورى » أو قوانين النمو ، كما فى علم الأجنة : فان مذهب التطور نفسه ، شأنه شأن كل تاريخ وكل علم ، اما هو جهد للتحقيق فى الزمان الكنتى وفوق ما يتغير فى الديمومة ، لادراك ما هو ثابت وكل فى الصيرورة .

وهكذا نجد فكرتنا العقلية عن الزمان مصنوعة من معطيات تناصبنا العداء ، ومن ايجاب قوى للقيمة لمصلحة نقيضها : فالفرد النفسى أو الفسيولوجى لا يحيا الا بأن يصير غير ما هو ، فى جريان متصل من الحالات وردود الفعل . وقد حلل «بيير جانيه» بعق السنوك والسمة الزمانية : التحول « والفرملة » ، والتوقف . ولكنه فيما يتعلق بالفكر استخدم دالة مضادة : تثبت هذه الصيرورة ، وعزلها فى التفكير الذى يقيم نفسه من حيث هو لازمانى . وبهذا السلب فى الفعل والشعور والذهن تتحقق هنا فى هذا المثل الأول من سمتين للعقلانية : الازدواج أو الثنائية والميارية . وسنجد هاتين السمتين تزدادان وضوحا باطراد مع الخفى فى هذه الدراسة .

٨ – ويمكننا أن نفحص مثلا آخر ، ليس أقل منه أهمية للعقل ، وهو تقدم المقولات من البساطة والتنوع الأصليين الى وحدة متزايدة . فهذه الصورة من الزمان التى نماها البشر شيئا فشيئا ، والتى تنتهى بالتعبير عن نفسها فى الايجاب الجرى : « ان الأزمنة المختلفة ليست الا



أجزاء من زمان واحد فقط هو نفسه دائما » (٦) وهو يتمثل أولا مجموعة من التجارب المتنوعة المستقلة ، ليس فيما بينها مقياس مشترك .

لننظر أولا في أمر الشعور بالديمومة ، الذى بدوره لا يوجد زمان (٧) وعلى حد تعبير بارع لجيو : بدوره لا يبقى من الزمان الا القاع ، دون الجرى . والزمان المحسوس ، الذى نعيشه هو التحسر ، والانتظار والفرصة الضائعة ، والانتقال الا ارادى الى احساسات أخرى أو مشاعر أخرى ، والفجوة علينا أن نقطعها كي نصل الى هدف ، والبون المتزايد أو المتناقص بين الساعى وما يسعى اليه . ومن عناصره التى على جانب كبير من الأهمية الانطباع بأن ما كان مرنا لنا قد تصلب ، ولم يعد متوقفا على ارادتنا . وهذا الشعور مكون بلا شك من تجارب ( خبرات ) أخرى كثيرة . وانه لتخفيف كبير مسبق أن تتساءل ما هو « أصل أو مصدر » ما يعد الآن واحدا ، فيكاد يكون ما ينبغي السؤال عنه على الدوام هو « الأصول » ( أو المصادر ) ، بل هى أصول متنوعة جدا تلك التى لا يتكون منها الا فيما بعد ما هو الآن متجانس ، أو على الأقل ما يعد كذلك .

أصول ( أو مصادر ) الزمان هذه ، فى الواقع ، لا تختلف فى رءاخل جنس واحد فحسب ، كذلك التى ذكرناها منذ قليل . فالشعور الغامض بما يمكن أن نجهده مشتركا بين هذه التجارب ، ( الخبرات ) المعاشة سيظل غامضا جدا ما لم تمدنا حياتنا التلقائية بما هو أكثر منها ، وما كان عقلنا ليدرى فى هذه الحالة بأى شئ يرتبط . فما يمكن من عقلنة الديمومة هو الايقاع ، وهو الوسيط بين الآخر والذات ، بين التغير والثبات . وتكرر ما يمكن اعتباره متشابها تشابها كيفيا ، أى من نفس النوع ، يتيح لنشاط الفكر تكوين سلسلة ( أو تعاقب ) يهيم عليه ، وفى مقدوره أن يقيسه بأحضاء وحداته . ومن هنا نجد ارسطو يضع العدد فى صدر تعريف الزمان حتى المتصل المستمر منه « فالزمان هو عدد الحركة ( أو التغير ) بحسب ما قبل وما بعد » (٨) .

ولكن بأخرة من الوقت جدا استطاع الانسان أن يتكلم عن الزمان بصفة المفرد . فكل من هذه السلاسل ذات الحدود المتشابهة هى فى ذاتها « زمان » ، بمثابة لوحة من الممكن الاتيان اليها بأحداث أخرى لتسجل فيها . والجهد الكبير الذى تبذله « ارادة العقل » كان موجها الى توحيدها .

وهناك إيقاعات بيولوجية خالصة : للمشي ، والتنفس ، ودقات القلب . ولعل هناك أيضا إيقاعات أدق ، نحسها إحساسا غامضا ، في أداء الغدد لوظائفها ، أو في الميقات العصبية . وهناك إيقاعات نجمية تصبحها وتقوينا إيقاعات اجتماعية كالليل والنهار ، ودورة الفصول ، ومواسم الصيد ، وجنى الثمار ، والأعمال الزراعية . والهنود الحمر في فلوريدا - على عهد الغزو - كانوا يحصون بعودة نضج الثمار ، وعودة الأسماك المهاجرة . والاسكيمو في القرن الثامن عشر كانوا يحصون بالمد والجزر ، وبرحيل كلاب البحر . وقد بين علماء الاجتماع هذا القياس للزمان المرتبط بالطقوس ، والأعياد ، والقواعد ، وكيف أنه مفروض على الفرد . فهو رابطة عامة مشتركة لها في آن واحد وجه منطوق ووجه جمل ووجه ذهني . كذلك يقوم العامل الديني بدور عظيم الأهمية فيما يتعلق بموضعة الزمان ، أي خلق معيار للديمومة صالح للجميع ، ويجب على الجميع احترامه . ومع أن السلطان التشريعي للزمان قد صار في كل المجتمعات الحديثة سلطانا مدنيا وعلميا ، إلا أن هذه السمة الدينية لم تختف تماما . فيوم الراحة الإداري ، والتجاري ، والصناعي ، قد ظل - بصورة أساسية - يوم الأحد لدى المسيحيين ، ويوم الجمعة لدى المسلمين . والأعياد الطقسية - التي يرجع تاريخ بعضها إلى عهود الوثنية - لم تزل تعين لدى هؤلاء وأولئك الجانب الأكبر من أيام العطلات .

وتاريخ علم التقاويم ، بمعناه الواسع ، أن هو الاجتهاد صبور ليوحد في سلم واحد ، حساب الأيام ، وحساب الشهور ، أي بحسب الدورة القمرية في مبدأ الأمر ( ولعل الحساب الأسبوعي مشتق من ذلك ) وأخيرا حساب السنوات . ويا له من عنا قاساه البشر المتحضرون ليكونوا فكرة دقيقة عن العلاقات بينها ، ولكي يستخلصوا « زمانا واحدا » من كل هذه الأزمنة المتنوعة ! ولكن الشعور بالقيمة الذي كان يهدي عملية المائنة هذه لم يعتوره فتور . ونحن نعرف ما رواه هيرودوت أن قدماء المصريين كانت لديهم بالفعل ( من قبل ) سنة موسمية وسنة تدعى « الفامضة » تتميز بما يتخللها من أعياد دينية ، ولعلها من أصل قمري ، وكانت هذه السنة تتغير بالقياس إلى الاعتدالين ، على نحو ما لم تزل تتغير حاليا السنة الإسلامية ( الهجرية ) ، فشهد رمضان مثلا يحل على التعاقب في جميع فصول السنة ، بحيث يزداد فرق تاريخ الوثائق والاحداث باطراد لدى العرب والأوربيين منذ الهجرة . ولدى الإغريق نرى « أوستوفان » يسخر من الفوضى التي تسود التقويم ، والذي حاول « هينون » إصلاحه . ونجد عين هذه الصعوبات لدى الرومان حتى الإصلاح اليولياني . ثم ، بعد فترة

من التوافق التقريبي ، نجد اختلال التوازن قد حتم الاصلاح الجريجورى ،  
ويمقتضاه صار اليوم التالى ليوم ٤ أكتوبر سنة ١٥٨٢ هو يوم ١٥ من  
أكتوبر من نفس السنة ، مع ما فى ذلك من فقدان للتعاقب الطبيعى  
للاعداد . وهو عمل دائب ، لم يكتب له التمام ، لأن شعوبا مميّنة لم  
تقبل هذا المعيار العقلى الجديد ، ولكن مفزاه التجانسى العالمى واضح  
جلى .

وفى صدد الساعات نجد عين هذا الجهد صوب الهوية . فنفس  
الفكرة التى نسميها « ساعة » لم تكن موجودة فى عصور موغلة فى القدم .  
فلفظ ساعة الاغريقى أطلق أولا على كل فترة زمانية ، ولا سيما فترات  
الفصول ، بل وفترات السنوات . والليل كان ينقسم الى أربعة فترات  
( جمع هزيع ) ، وهى بطبيعة الحال أطول فى الشتاء منها فى الصيف .  
وكذلك الحال فى أقسام النهار المتنوعة : الفجر ، وشروق الشمس ،  
والضحى ، والظهر ، وبعد الظهر ، والمساء . وعندما قسموا أجزاء النهار  
ليحصوها صارت هناك « ساعات موسمية » ( أو دورية ) كل منها ١٢/١  
من الوقت الواقع بين الشروق والغروب . ولم يتم الا فيما بعد ذلك بزمان  
أن الساعة صارت ٢٤/١ من الوقت الذى ينقضى بين شروطين متواليين ،  
وبذلك صارت الساعات متساوية تقريبا (٩) . ولكنها لم تكن واحدة  
وبالذات بين بقعة من الأرض وأخرى بسبب اختلاف وقت الهجره . وقد  
استمر هذا النوع الى أيامنا هذه . وقد عرفت زمنا كان يجب على المرء  
فيه أن يغير الساعة التى يحملها عندما ينتقل من باريس الى بريست .  
ثم تم التوحيد فى داخل كل قطر بواسطة سيور توفيت تحقّق أقصى  
تشابه يسمح بالتنوع الطبيعى بالوصول اليه فى هذا الصدد . وهؤلاء  
الذين يتذمرون فى استنكار من التوقيت الصيفى (١٠) باعتباره تزييفا  
« للتوقيت الحقيقى » ينسون الى أى حد كانت هذه التقسيمات للنهار  
متنوعة قبل أن ترد الى نظام الساعة الشمسية التقليدى بمعدلها  
المتوسط (١١) ، ذلك النظام الذى ألفناه بحيث جعلناه « مطلقا » .  
ويكادون يجهلون على الدوام ما هو الفرق بين هذه الساعة - وهى فى  
ذاتها خيالية - وبين الساعة التى تبينها المزاولة ، ودع عنك الساعة  
النجمية ، وهى مختلفة عنها أيضا . ولكن لئن كان وهمهم ساذجا ،  
فصدره محترم : فهو يشهد دائما بالجهد الذى يبذله الفكر لاقامة زمن  
فرد نمطى ، وهو جهد يجد ترجمته الا ارادية - فى هذا الصدد وفى  
غيره - فى الاقتناع بأن الزمن موجود « فى ذاته » وأنه ليس على المرء الا  
أن يكتشفه .

٩ - وربما قيل أن الأمر في هذا كله يتعلق بقياس الزمان ، لا بالزمان نفسه ، ولكن المعنى العقلي للزمان لا يكون شيئاً بدون مقياس يسمح بمعرفة ما يراد قوله عندما نقر بأنه فرد وأنه ينقضى بصورة نمطية . فما من حركة ، إذا اعتبرناها بمفردها ، يمكن أن يقال أنها نمطية ، أما نسبة هذه المكانة الى بعض الحركات دون سائرها ، مهما يكن حاسماً ، الا انه غير تمسقى . فلو اتخذنا وحدة الزمان تارجح بندول هو عمود من النحاس الأصفر طوله متر ، لوجب أن نأخذ في اعتبارنا جملة سرعات تتزايد في الصيف وتتناقص في الشتاء . والعجيب أن كثيراً من هذه السرعات سيتأثر بنفس معامل التغير سواء تعلق الأمر بجريان الماء أو بسرعة الضوء . وهذه الهوية هي التي تلزم العقل باختيار أحد الإقاعات المتوافقة ليعلن انه نمطي ، وليكن مثلاً ايقاع التواني في ساعة دقيقة جيدة . ولكن سائر الحركات لا تغدو نمطية اطلاقاً : ويطلب العقل عندئذ للسرعات غير النمطية عللاً للتغير ويمكن بناؤها في حالات كثيرة لنحكم أننا غنمنا بذلك من حيث المعقولية . والمعيار في مقارنة الأشياء الفكرية كما في مقارنة الأفكار الفردية هو تفوق الذات على المباين ( أو ما هو عين الشيء على ما يباينه ) . وكل ما زاد على ذلك فهو تجريبي . ولكن هذا المعيار ليس تجريبياً . ولا يمكن أن يكون تجريبياً ، لأن ما تعبر عنه ( أو تجليه ) . قيمة .

وإذا كان ثمة أنصاج للصورة القبلية المزعومة للزمان ، بقصد جعلها ملائمة للعقل ، فلا عجب أن تتمثل في التاريخ في صور مختلفة ، ولا عجب ألا يكون هذا التاريخ منتهياً بالنسبة لها . ففي عصر افلاطون ، كان الزمان في نظر العقل المنشأ صورة دورية ، قائمة على تجربة إقاعات تتكرر ويتراكم بعضها طبقات فوق بعض ، ولا سيما دورات النجوم . وهذا ما يفسر تسمية الزمان في محاوره طيماسوس « الصورة الأبديّة المتحركة المندودة للثبات الأبدى » . وهذا ما يفسر أيضاً الاعتقاد بالسنة الكبرى ، التي يبدأ بعدها كل شيء على نحو ما كان عليه بدءاً ، كما وقع من قبل . وبدون هذا الإقاع العالمي ، لا يكون زمان ، بل كثرة من الأزمنة لا سبيل لها إلى العثور على وحدتها وبمعنى معين يغدو التمزيق العصري لهذه الدائرة ، واستبدال خط مستقيم متناه بها ، بمثابة التخلي عن دعوى كانت تعد في البداية حقيقة عقلية ، ولكن في ذلك انحلالاً للوحدة الشمولية ، ذات الطابع العضوي ، التي كانت تجعل من العالم « كونا » ( كوزموس ) ونسقا ذا تروس متنوعة يتوافق كل تروس منها مع الآخر ، وهذا ضروري كي تكون كل لحظات الزمان متشابهة تماماً فيما بينها ،

ولكى تتلاشى الأزمنة الجزئية فى زمان فرد . حكم معيارى تحول بأسرع  
ما ينبغى الى اثبات واقع ، فسبق الموقف الواقعى لتجربتنا : فزمان  
الضوء بايقاعه الخاص يظل فى جانب منه عصيا متمردا على هذا البرنامج :  
ونحن نعرف تجربة « ميشلون » ، وساعات النسبية المرتحلة ، والزمان  
الخاص بالملاحظين : فى تحركهم المختلف ، كل منهم بالنسبة للآخر . وأخيرا  
ليس مؤكدا أن الزمان دون الذرى لا يخفى لنا صعوبات أيضا . وثمة  
دليل آخر ، دامغ ، على أن التنوع أو التغير مفروض علينا دائما من مادة  
خبرتنا . ولكن العقل قد قطع بالفعل شوطا طويلا فى اتجاه الواحد والهوية  
بحيث لا يملك أن تثبط همته أمام بذل مزيد من الجهد .

١٠ - وتدل تغيرات فكرة المكان على هذا الاتجاه نفسه . والمعطيات  
التجريبية ها هنا عبارة عن ردود الفعل العضلية ، التى تتمثل أبسط  
صورها فى الحركة التى تدفع حركة ساق الضفدع - ولو كان مقطوع  
الراس - الى الموضع الذى مسته قطرة حامض ، أو ما هو أدق من ذلك ،  
وهو أبسط الأفعال التى يعى بها كائن على قسط كاف من الرقى التنظيمى  
رد فعل من هذا القبيل . وهو ما يحتمل جدا أن يفترض درجة معينة  
من الكف ، وهذه السمة ليست خلوا من المغزى .

فهناك إذن فى الأصل - ان جاز مثل هذا التبسيط الغليظ - إمكانية  
بقدر ما لدينا من عضلات . أو ان شئت الدقة : هناك إمكانية بقدر ما لدينا  
من أنظمة عصبية تتيح لنا الوصول بحركات معينة ، متفاوتة المدى ، الى  
كثرة من الاحساسات التى يمكن التعرف عليها . ولكن لا موضع لاضافة  
مكان يكون بمثابة مصدر خاص للمكانية ، أعنى مكانا بسريرا قائما برأسه ،  
تمدنا به معرفة شبكيتنا بما هى أديم ممتد ، وبحيث تمثل لنا تلاحما  
تجاوريا للصور المدركة مباشرة فتبدو الواحدة منها بجوار الأخرى .  
وهناك نزوع كبير الى هذا الاعتقاد بناء على استخدامنا الضخم للبصر ،  
وأيضا بناء على نفس الوهم الذى يقود الكثيرين الى التساؤل : كيف يمكن  
أن نرى المقلوب فى عيننا قائما معتدلا (١٢) . والواقع ان الإدراكات  
الحسية للشكل والمسافة تعتمد على حركة العين والعضلات التى تهيم  
عليها ، والشبكية لا تتدخل فى هذا ( وهو أمر طبيعى جدا ) الا بوصفها  
أديما من البشرة ذا حساسية ، بالغة الدقة ، بحيث أن التعرض لآثار  
ضوئية يثير نشاط النهايات العصبية المختلفة ، بالضبط كما يثيرها  
مرور سنن قلم أو شعرات الفرشاة على جبيننا أو على يدنا . وتأتى عديد

من هذه الاشارات في نقط شتى لا يختلف في النوع عن الاحتكاك المتأني  
لسنى مقياس حساسية الجلد مع حلمتين مختلفتين .

وقد ألقى « اونست ماخ » ، في كتابات شتى ، ضوءا قويا على سمات  
ما يسميه « المكان الفسيولوجي » في مقابل سمات المكان الهندسي (١٣) .  
فالولهما متعدد ، وحافل بالتنوع في كل صورة من صورته فهناك مكان بصرى  
على مدى كبير وعلى مدى صغير ، وأمكنة لمسية وسطى ، وأخرى ضئيلة ، وكل  
مكان منها متمركز حول جسم شخص ، وهذا المكان محدود ، وهو مختلف  
الجنس داخليا ، لانه في هذه الحالة لا تكون للمناطق المحدودة نفس سمة  
المناطق الأخرى . وهى مختلفة الجنس أيضا بمعنى أن لا شيء يتحرك فيها  
بدون تشوه ، فهى تتسم بتغير الخواص الفيزيائية بحسب الاتجاه ، لأن  
كل الاتجاهات فيها ليست لها نفس الخواص . ويقول ان بعض هذه  
الاماكن تشبه الاماكن الرايمانية : فهكذا مثلا مجموع الجلد ، وهو نسق  
متصل من الاشارات يرتد في جميع الاتجاهات نحو نفسه . وما أكثر  
أنماط عدم التساوى من كل نوع ، بحيث تستبعد هذه الأنماط شيئا  
فشيئا لتكون مكانا فريدا ، متجانسا ، لا تتغير خواصه الفيزيائية بحسب  
الاتجاه ، لدنا كأنه الصمغ ، لا متناهي على غرار المكان الذى وضعه ديكرت  
أو كنط ليجمع منه صورة قبلية !

وفضلا عن هذا ، فان هذه الأمكنة الفسيولوجية فردية للغاية ،  
ومتغيرة حسب الظروف ، ومراحل الحياة ، ودرجات الثقافة . وليس  
فى مقدورنا إعادة صنع ما قبل تاريخها الا بالمائلة ، وبطريقة افتراضية ،  
لأننا منذ توفر بعض الوثائق لدينا ، نجد هذه الوثائق متعلقة بأناس  
أتمت الحياة الاجتماعية تشكيلهم . وهذا العامل الجديد يرضى نزوعنا  
العقلى من جانب معين : لأنه يحمل إلينا مكانا موضوعيا صحيحا ، وملزما  
لكل من يشاركون فيه . ولكنه من جهة أخرى يقتضى بين الأشياء اختلافات  
جديدة ، تميزها أولا البنية العضوية للمجتمعات ، مثلما تجد بنية جسمنا  
نفسها فى الأمكنة الفسيولوجية . ويقول دوركايم وموس : « لدى كثير  
من الشعوب يتفاضل المكان تفاضلا عميقا بحسب المناطق : لكل مكان  
منها قيمته الشعورية الخاصة .. وترتبط هذه القيمة بهيكل دينى خاص ،  
وبالتالى يتصف المكان بخصائص قائمة برأسها تميزه عن كل مكان  
آخر » (١٤) . والمكان لدى شعوب معينة متحرك ، بمعنى أن القبيلة  
تحمله معها فى تنقلاتها ، فتترتب المناطق بنظام معين أثناء السير ، وتستقر  
عندما تعسكر القبيلة وفق طريقة توزيع العشائر . ولدى الشعوب الأكثر  
استقرارا يغدو المكان ثابتا وفق الجهات الأصلية ، ولكنه يظل متمركزا

ومتفاضلا في تفرعاته (١٥) . وهذه السمة - التي تتفاوت في بروزها - تظل قائمة أمدا طويلا . والتعبير بقولهم «سرة العالم» كان مطبقا في منف لدى المصريين في العهد الفرعوني . وكان مطبقا لدى الإغريق في دلف ، وفي جزائر الفصح لدى سكانها . ونحن نعلم أن الصين « إمبراطورية الوسط » .

ولا شك في أن قيام مكان اجتماعي يمثل تقدما للعقل ، بالقياس إلى الفرد المنعزل ، وما يجب أن يكون عليه تقريبا في هذا الصدد طفل صغير . فهناك أولا تشابه الأذهان فيما بينها ، على الأقل داخل جماعة من البشر متفاوتة السمة والضيق . وعندما يحصل هذا الإطار الذهني على اتجاه ثابت ، مرتبط بحركة النجوم ، فهذا تبدأ الرابطة العامة ( الشركة ) القابلة للامتداد لتشمل البشر كافة . فضلا عن هذا يوجد تشابه غليظ فيما بين الأشياء بعضها وبعض عن طريق ربطها بجهة معينة . ولكن من ناحية توجد في هذه المفاهيم البدائية عناصر للفردية الجماعية - ان جاز هذا القول -- لتفاضل المكان في المجتمع الواحد حسب تنظيمه ، ولتباين أمكنة المجتمعات المختلفة . وتبين أيضا في هذه المسألة ثنائية ما يسمى الرابطة الاجتماعية ، من حيث أن المجتمع المحلي أو المجتمع الكبير يعمل في اتجاه القيم العقلية ، فهو ككل إجمالي نظام عضوي متفاضل في أجزائه ، ويقف موقف التضاد ( أو التقابل ) بازاء سائر الكيانات الكلية الإجمالية . فإذا كان العقل ابن المدنية ، فمن الواجب الاعتراف بأن له أبا يناصبه العدا ، ويجد العقل عناء شديدا في زعزعة سيطرته .

١١ - ان ضروب التقدم التي أحرزتها فكرة المكان في العصور التاريخية أقل جسامة وأقل تنوعا من ضروب تقدم فكرة الزمان . ومع هذا فمن الممكن أن نلاحظ أنه لم توجد بعد كلمة تدل على ما نعنيه بالمكان بل تعنى الكلمة التي لديهم « الأين » ، فالأين الداخلي للجسم هو امتداده والأين الخارجي هو الحيز الذي يشغله ، وهو دائما محدود ومتناه . ولديهم كلمة « خورا » التي تدل أصلا على البقعة التي يسكنها شعب ما . وهذه الكلمة اذا دخلت عليها أداة التعريف فصارت « أي خورا » دلت على أتينا بالنسبة لأتينا . وهناك بحث حول استخدام أفلاطون لهذه الكلمة ، وهل استخدمها بمعنى شبه ديكرتي : فقد افترض « تسييلر » و « لوتسلافسكي » ذلك ، وأنكره « بروشار » ، ويبدو أن لديه لذلك أسبابا وجيهة . فأفلاطون يستخدم ذلك اللفظ « خورا ايلون » مضافا إليه اللفظ الدال على المثل بمعنى « تيبوس » أو « أذيرا » أي الوطن الذي نقيم فيه المثل . وخلا ديموقريط « توكيئون » هو أقرب ما يكون إلى

ذلك ، فهو غير معين ، وغير منقسم ، وبدون خواص • ولكن تلاميذه سرعان ما افترضوا بينهما فرقا أصليا ذاتيا ، بأن جعلوا للذرات حركة طبيعية هي السقوط ، مما يفترض أعلى بالاطلاق وأسفل بالاطلاق •

وهذه « العقلنة » ، مهما يكن من عدم تمامها ، كانت ولم تزل معدودة من المفارقات • وقد ناقشها أرسطو ، فعنده أنه لا يمكن القول بخلاء منفصل والا صار عدما محضا ، ولا بغير معين متحقق بالفعل • لابد إذن من القول لا بأن العالم محدود فحسب ، بل – مهما بدا ذلك لنا غريبا – لابد من القول أيضا بأنه لا يوجد خلاء حول السماء الأولى : فليس في وسع أى شيء أن يكون أكبر منها • فضلا عن هذا ، فإن المكان عبارة عن مناطق مختلفة في الكيف • فهناك مركز وفيه الأرض ، لا صدفه بل لأن بينها وبين المركز طبيعة مشتركة • وحول هذا المركز منطقة الأجسام الثقيلة التي تأتي الى هناك من تلقاء نفسها لأن هذا « ايكبون تيبون » أى « أينها الخاص » ، على نحو ما تأوى الى دارها • وكذلك فإن محيط العالم ، أى أعلاه ، هو المحل الخاص بالنار ، تصعد اليه بحركة طبيعية • فالامتداد غير متجانس من حيث هو شيء واقعي • ولابد أن رؤى الهندسيين – فى ضوء ما قاله أرسطو عنها – كان لها عليه وقع شبيه بوقع « ايكبارى » من تأليف كابيبه ، أو « انباء من لا مكان » التي ألفها وليم موريس ، على أحد علماء الاقتصاد • ولكن هذه التطلعات الطوباوية قد انتهت فى خاتمة المطاف بأن وجدت لها مكانا فى العقل المنشأ وفى الواقع الذى هو معياره •

وفى وسعنا مع هذا أن نتساءل : ألا يمضى التطور المصرى للرياضيات فى بعض الأمور فى اتجاه مضاد للسير نحو الهوية : فهكذا يبدو الحال بالنسبة للفراغات التي لها « ن » من الأبعاد ، والفراغات المتفاضلة بمعاملات انحناء ، بمواء كانت عامة ، لا محلية أو متغيرة •

ويجب أولا أن نلاحظ أن المكان الكلاسيكى ، بنمطيته الكاملة ، يظل مكان الإدراك الحسى المشترك ، سواء لدى المساح ، والمعماري ، والمهندس • ولا اعتبار لغيره فى مشكلة من مشكلات الفيزياء أو الكيمياء المعتادة ، ولا فى مسألة بيولوجية ، ولا فى لائحة عامة أو قرار قضائي • فهو إذن نمط اداة للعقل المنشأ •

وفيما يتعلق بالنظرات الرياضية العليا التي تتيح تنديلات فى فكرة المكان العامة ( المشتركة ) ، فثمة وجوه مختلفة يجب أخذها فى الاعتبار :



هناك من جهة التشابهات التي ترضى العقل المنشأ كل الارضاء ، ومن جهة أخرى هناك الجوانب التجريبية التي تدخل تنوعات كانت مجهولة حتى ذلك الحين ، وعلى حد قول بوانكاريه « هم ضيوف جدد يجب اسكانهم » . وكنا خليقين أن نتبين من وقت طويل طبيعة العقل لو أننا ميزنا دائما بين « ضروب التقدم العلمي » التي هي زيادة في عدد الوقائع المعروفة ، وبين « ضروب التقدم العلمي » التي هي زيادة في المعقولية .

وحالة الفراغات ( الأماكن ) ذات الأبعاد بأى عدد انما هي من النوع الثانى من ضروب التقدم العلمي . فكل المحاولات لاستنتاج ضرورة الأبعاد الثلاثة استنتاجا قبليا باءت بالفشل : فليس هناك أى سبب كاف للصعود الى هذا العدد ولا للتوقف عنده . وانما هو ضرب من الواقعة الغفل الذي لا يقنع العقل . ونتخلص منه بأن نقول ان المكان ( الفراغ ) العقلي لا يتضمن فى ذاته هذا الفرق المعين ( التخصصى ) ، وانه يقبل بمقتضى حقه أيما عدد كان من المتغيرات ، وانه ليس فى هذا التعيين الا خاصة فيزيائية وفسيولوجية ، كما هو الحال بالنسبة للمريخ ، فله فى واقع الأمر كوكبان تابعان ، أو كما هو الحال بالنسبة للنمل ، فله فى واقع الأمر ست أقدام .

ومعاملات الانحناء المتنوعة فى الفراغ الواحد تمثل بداهة فقدانا للهوية ، ولكننا نرضخ لذلك لأن هذا فقدان للهوية يتيح من جهة أخرى تشابهات على درجة عظيمة من الأهمية ، تأتي فى مقدمتها الجاذبية ، وهى خاصة فريدة فى بابها مع « تشوه » للفراغ ( مظهره واضح ومميز ) بقرب الأجسام العابرة « فالجاذبية تعد وجهها من وجوه الهندسة » (١٦) وهى مزية ارتدادية واضحة وجسيمة . ولكن النقص المقابل لذلك من جهة أخرى يخفف منه التعاقب المنتظم للفراغات ذات ١ و ٢ و ٣ و ٤ و ٥٠٠ ن من الأبعاد . ونحن نعرف فى الواقع خطوطا لها انحناءات متنوعة فى المستوى الواحد ، وسطوحا لها انحناءات متنوعة فى الفراغ الاقليدى . وليكون من غير السوى ألا يكون الحال بالنسبة لفراغ ذو ثلاثة أبعاد كالحال بالنسبة لفراغ ذو أربعة أبعاد ، وهلم جرا . وبذلك نجد قيمة التماثل والنمطية ، أو بالاختصار قيمة الهوية المثلى موضع احترام . وتشابه الأشياء فيما بينها يمكن أن يتقدم فى طرق متنافسة . ومايسمونه فى الرياضيات « ملامة » - وهو لفظ غامض وملتبس بعض الشيء - انما هو أشبه بأفضل العوالم الممكنة عند لايبنتز ( وهو ما لا يمكن أن يكون الكمال المطلق ) : فهو تدبير يؤكد للمجموع الإجمالى أقصى درجة من الهوية ، ولو بشمن من تفاضلات ثانوية معينة .

ونلاحظ أيضا أن نظرية النسبية ، بإقامة المكان/الزمان تنزع الى جعل هذين المعنيين معنى واحدا ، وهما معنيان اقيما وتمثلنا أول الأمر ، كل منهما لنفسه على حدة وبصورة مستقلة . هذا ما تنزع اليه النسبية ، ولكنها لم تنجح في ذلك الا جزئيا ، لأن الصيغة نفسها :

$$و ف ٢ = د سه ٢ + ز ص ٢ + و ع ٢ - سه ٢ ر ٢$$

والحد الأخير ليس له نفس صورة الحدود الثلاثة الأولى . ومع هذا ففيها تقدم في اتجاه الذاتية ، وعلى هذا الأساس يسيغها العقل . وكما لاحظ اميل مايرسون ، كثيرا ما نجد في أفضل عرض للنظرية النسبية تأكيدا بأنها توصلت الى أن تجعل الزمان بعدا رابعا للمكان . وليس هذا صحيحا تماما ، لأن لا تتأثر فقط بمعامل خيالي في صياغة منكوفسكي ، بل تحتفظ بسمة عدم القابلية للقلب ، وهي سمة لا توجد في س، ص، ع . ولكن السهولة التي يقفز بها المرء فوق هذه الاختلافات ، ليتحدث عن تشابه ، تدلنا الى أى مدى تعد الحركة في هذا الاتجاه أمنية للذكاء (١٧) .

١٢ - ومن بين بناء جداول المقولات ، نجد البعض يشتقون العدد من الزمان ، ونجد بعضهم الآخر يشتقونه من الزمان والمكان ، ونجد فريقا ثالثا يشتقونه من المكان وحده . و «هاملان» يريد سابقا على الزمان والمكان ، ومشتقا من فكرة العلاقة دون سواها (١٨) . وبتطبيق المنهج الذى اتبعناه حتى الآن ، نرى العدد ناتجا من جهد موجه للفكر ، معبرا عن اتجاه تنحو اليه جزئيا الأشياء المعروفة ، وجزئيا فحسب . ثم هو بعد ذلك تعبير عن هذه المقاومة وعن هذا الجهد فى الوقت نفسه . والمشكلات التى أشرنا اليها منذ هنيئة سيئة الوضع : فالواقع أن معانى الزمان ، والمكان ، والعدد ، متوافقة وليست متراكبة . والعقل لا ينمو كسلسلة ، ولا كشجرة ، بل كنهر فيه قوة موجهة ، هى الثقل ، توحد وتخلط مياه منابع كثيرة متنوعة وفق ما تسمح به عوارض التربة . والسؤال عن سبق العدد على الزمان ، هو بعيته السؤال عن سبق دجلة على الفرات .

وأول مصدر ( منبع ) لما سيصير فكرتنا عن العدد هو التعرف على تمام مجموع اجمالى من خلال الحضور الفردى لمكوناته : فالراة يفتنون فورا الى غياب هذه الدابة أو تلك . وهذه الملكة أكثر نموا فى الوقت الحاضر لدى غير المثقفين منها لدى العلماء . ويبدو أنها كانت على هذا النحو لدى شعوب معينة (١٩) وبدرجة تدهل الخيال . ومن يفعلون هذا لا يقومون بالعد أو الاحصاء بمعنى الكلمة ، ولكن هذا الاجراء يظل كامنا تحت معنى العدد ، الذى جاء رديفا له من بعض الوجوه .

وحينما تكون الأشياء أكثر عدداً أو أكثر تشابهاً مما ينبغي بحيث لا يمكن التعرف عليها فرادى ، كحببات القمح مثلاً ، ففي المقدور أن يكون هناك إحساس اجمالى بتفاوت الحجم أو تفاوت الثقل . ولدنيا هذا الإحساس ، وإن كان قد أضعف منه استعمال المتر والميزان . وكذلك الشاعر الذى لا يحصى عدد إيقاعات شعره ، أو « توبغر » الذى كان عليه أن يؤدى ثمن طعام قطيعه لدى الفلاحة التى لا تعرف العد ، فكوم لها قطع النقود الى أن قالت له « كفى » . هذا الشعور فى نظرنا ، وسيلة تقوم مقام العدد . ومن وجهة النظر التاريخية هو مسلمة طبيعية سيقوم العدد بعقلنتها .

ومن المستبعد أن يوجد تفاضل فى تقدم التفكير العددي ، فدراسة الشعوب ذات الحضارة الدنيا دلت على وجود نظم تختلف فيها أسماء الأعداد بحسب اختلاف الأشياء : فأربعة لا يقال بنفس الطريقة عن البشر ، والزوارق ، والنمار . ولابد من درجة معينة من الثقافة لتصور كل عدد كأداة كلية . ونحن نعرف أوضاعاً وسطاً : تقدير الكل بالقياس الى وحداته عن طريق استعمال أجزاء الجسم المختلفة ، بترتيب تعسفى ، ولكنه ثابت : الخمصر ، والبصر ، والوسطى ، والسبابة ، والابهام ، والقبضة ، والساعد ، والكوع ، الخ . . . . . فأين تقدم العقل هنا ؟ هو أولاً فى كون الفروق بين الأشياء ذات الطابع المتباينة تستبعد : عشرة رجال ، عشرة خيول يعبر عنها بنفس الموضع من الجسم « فالعدد فئة الفئات » . ولكن هناك ما هو أكثر من هذا : سلسلة من الأشياء تصل الى الكتف . ولنتناول نفس المجموع الاجمالى بترتيب آخر ، فتظل الإشارة النهائية هى بعينها . وهذا « ثابت » ( غير متغير ) سيستولى عليه العقل فيضفى على هذا الحد الأخير دوراً هاماً : فيصبح المدلول الرئيسى لهذا المجموع الاجمالى . ويمكن تبديل الاشارات بحسب الأشياء ، أو تبديل الأشياء بحسب الاشارات . وإذا رفعت منها واحداً - أيا كان - فستظل الإشارة التى وقفنا عندها مختلفة عن الأولى ، ولكنها ثابتة أيا كان الشئ المرفوع . ومن ثم النظرية العامة القائلة : « ان الأشياء من حيث هى معدودة تعتبر جميعاً متطابقة تطابقاً كيفياً فيما بينها » . ويتبين هذا جيداً من أننا لا نستطيع العد الا اذا أخضعنا جميع الحدود لتسمية واحدة . وكما قال أستاذ برغندى ممتاز للرياضيات : « لايجوز جمع الخطب مع الزجاجات » متى كانت الأشياء متباينة للغاية ، أو منظوراً إليها من حيث تباينها ، فعدها غير مستطاع ، بل تكون مجموعاً غير المجموع العددي ، كأعضاء الجسم الحى ، أو عناصر المنظر الطبيعى .

ومتى تم اقامة هذه الفكرة عن العدد ، مكونا من وحدات متطابقة  
فيما بينها ، نجم عن ذلك :

**اولا -** ان ايا من واحداته لا يمكن أن تكون نهاية تسلسل ، لانها  
جميعا ذات خصائص واحدة ، فتسلسل الأعداد اذن غير محدود .

**ثانيا -** عملية اضافة وحدة الى سابقاتها ، هي دائما عني ذاتها ،  
ومن ثم الاستدلال الشهير بالتراجع ( أو النكوص ) . ولئن لم يكن له في  
الرياضيات الدور المانع الذي عزاه اليه بوانكاريه ، الا أنه يحتل فيها  
مكانا في الصف الأول .

والتنميظ تام : « ففي الامكان بناء التحليل بالكلية بواسطة معنى  
العدد الصحيح والمعاني المتصلة بجميع الأعداد الصحيحة : ولا جوى من  
اللجوء الى أى مصادرة أخرى ، أو أى معطيات من التجربة . وفكرة  
اللامتناهى التى لا خفاء فيها فى الرياضيات ، تنتهى الى هذا : بعد كل  
عدد صحيح يوجد عدد آخر صحيح » ( ٢٠ ) . وقد انتابت « تازى »  
الوساوس فيما بعد حول كلمة « يوجد » : فعبارة عن أى شيء هذا الوجود؟  
فليس ثمة فى مكان ما أعداد على نحو ما توجد أشجار النخيل فى افريقيا .  
ولكن السمة المعيارية التى ادخلناها عمدا فى تعريفنا للعقل تبعد هذه  
الصعوبة : فقولنا « يوجد » معناه ان كل وحدة أخيرة مؤقتا فى مجموع  
قابل للاحصاء ، « من حقا » أن نضيف اليها وحدة أخرى ، وذلك لأن  
العقل المنشئ يوصينا - الا اذا وجد شرط يقتضى العكس - أن نعتبر هذه  
الوحدة متطابقة تماما من حيث طبيعتها مع كل الوحدات التى جمعت  
من قبل ( ٢١ ) .

فلا يكون العدد ، المكون على هذه الصورة ، الا معقولا بحتا ، مرضيا  
تمام الارضاء حب الوحدة وحب المطلق . ويجب ألا ننسى هذا :  
 $1 + 1 = 2$  : هذا ليس صحيحا الا اذا كان الواحد الأول مطابقا للواحد  
الثاني ، ولكنه اذا كان مطابقا له مطابقة مطلقة اختلط به . ففي المنطق  
 $1 + 1 = 1$  أو  $1 = 1$  . فالعدد قد خلقه تشابه الأشياء فيما بينها ، ولكنه  
يتلاشى اذا مضينا بهذه المشابهة الى أقصى مداها .

فهو لا ينتمى اذن الا الى العقل المنشأ ، ولا يحتفظ من المعطى الا بما هو  
ضرورى بالضبط لتفاضل وحداته ، أى - مثلا - بالأوضاع المختلفة فى  
المكان ، أو بمجرد افتراض ذهنى بسيط لاختلاف ما ، وان كان غير معين  
بالكلية . وفى هذا الصدد كان ويدكند ، وكوتيرا ، وهاملان على حق فى

الكلام عن العدد باعتباره قانونا عقليا لا يفترض مسبقا أى قانون آخر .  
ولكنهم عندما يضيفون الى هذا أنه وظيفة منطقية خالصة ، وأنه معيار  
المعقولة ذاته ، فانهم يقفزون فى خلاء : فنحن نجد هنا أيضا ثنائية المعرفة  
التي معطاهها المتنوع هو عدوها وشرطها فى آن واحد . والصواب فقط أن  
نقول أن العدد هو من بين جميع صور التفكير المنطقي ، أكثرها تراجعية ،  
وأنه الصورة التي توصل العقل الى استخلاصها الى أقصى حد من هذا  
التبدل ، وأن مهمته أن يدفع بها الى أقصى حد ممكن .

إن العدد الصحيح والمعايير التي تنظم عمليات الحساب الأولية هي  
ما يفرض نفسه بأشد قوة ملزمة على وعينا . فحينما يكون هناك اختصام،  
من يقتنع بأنه غالف في حاصل جمع يلقى نفسه في موقف لا عذر له  
فيه . والتاجر الذي يغالط في العدد ، أو في وزن الأشياء المسلمة يهبط  
بقدر نفسه أكثر مما يهبط بقدره من يبيع الحرير الصناعى على أنه حرير  
طبيعى .

ولكن من جهة أخرى ، فإن هذا الامتياز الذي للعدد ، وهو امتياز  
له مبرره من درجة مشابهته العالية وهو أيضا مبرر للدور الرئيسى الذي  
يقوم به فى العلوم ، لا ينبغي أن يؤدى لتمجيد أو تقديس العدد ، على نحو  
ما يحدث كثيرا فى هذه الأيام (٢٢) ، فيصبح سرا يجعل منه لباب الواقع  
والمعيار الحقيقى للحقيقة . فالعدد لا وجود له إن لم يوجد ما هو محدود .  
ويمكن أن يقال بمعنى مقبول أن الأعداد تحكم العالم ، ولكنه دوار خطر ،  
حتى ولو كان ذلك من جهة الحياة الخلقية ، أن نتخيل الأعداد مكونة  
للعالم .

١٣ - والخلاصة ، انه حدث تراجع (٢٣)، للزمان ، المكان ، والعدد ،  
كل منهم على حدة . فلكل منهم سياق اجراء مختلف فى أصله ، ولكن  
الاتجاه فى جميعها واحد : ينمو دائما صوب امتصاص الزمان فى المكان .  
وكان موافقا للعقل أن يحاول الانسان ملازمة مقابلة لهذا ، تسمح بتشابه  
المكان والعدد . وهذا ما حدث ، وقد التقينا عرضا بوجوه معينة من هذا  
الاجراء .

لقد بدأ الفيناغوريون هذا العمل عندما أmapوا اللثام عن تماثل  
الأعداد والأشكال ، فلديهم أعداد مثلثة ، ومربعة ، ومختلفة الأضلاع ،  
والمتبقية من متوازي الأضلاع . وقد مضى هندسيو الاغريق بهذا الأسلوب  
الى مدى أبعد عندما عرفوا الدائرة بالطول الثابت لنصف قطرها ر ، والقطع  
الناقص ( الإهليلج أو البيضاوي ) بأن  $R + r = 2R = 2r$  ، ر هما الشعاعان

المتجهان) وعرفوا القطع المكافئ بأنه  $\{x = 0\}$  (رر) ، هما هذه المرة المسافتان من كل نقطة على الدليل حتى البؤرة) الخ ٠٠٠ ولكن هذه الطريقة لم ترد الشكل الى العدد الا عن طريق اشارات كمية ، تختلف باختلاف الاشكال المرسومة . وقد رد القرن السابع عشر هذه التعيينات الكمية الى الوحدة مستخدما نفس نظام الاحداثيات المنطبق على جميع الاشكال المرسومة . ففي هندسة ديكرت ( التي لم يوجد بعد فيها - كما لوحظ - تعريف عام للخط المستقيم ) نرى صورة وسطى للمشابهة . ويبين استخدام الاحداثيات القطبية - أو غيرها من النظم - أن هنا أيضا تشابها يمكن السعى وراءه بطرق متنوعة ، ولكنه لم يدفع به الى أقصى حدوده ، برغم الرجحان الكبير لاعتبار العمود الثلاثي الأوجه مرجعا .

لقد تم « تعميم » العدد ليسمح بهذا التطبيق على المكان ، فصار عددا مشروطا ، وكسرا ، عددا أصم ، وعددا وهميا ، وعددا متناهما في الصفر ، وعددا لامتناهما (٢٤) . « ان اللوغارتم المتناهي الصغر عبارة - في النهاية - عن اصلاح الخطأ الاصل الذي اقترفه المرء ، عن طريق محاولة تفهيت ما هو متصل ، وعد ما هو لامتناه . أى بعبارة أخرى أن نفرض على المقدار قانون العدد » (٢٥) . ولكن هذه المسيرة طبيعية جدا لدى العقل ، بحيث نجد الآن صعوبة في عدم اعتبار الخط المستقيم مصنوعا من عدد لامتناه هو عدد جميع نقطه التي يمكن حصرها ، وبحيث تحملنا جاذبية مغرية على أن نرى في أ صورة منحللة ل ١ + ب ت .

ومما لا شك فيه ان العدد قد تعقد بلهذه بسبب الاقتصار على اعتبار العدد البحت من حيث هو مقولة أو شبه مقولة . ولكن العمليات على العدد اكتسبت نمطية كانت تنقصها في الأصل . وعن طريق هذا التعقد أصبحت العمليات العكسية مشروعة على الدوام ، وكانت محدودة جدا في الحساب الأولى : فصار هناك معنى ل ٥ - ١٠ ، ٥ مقسومة ب ٧ ، بل و ل  $\sqrt{5}$  - من وهناك أيضا تنميط في أننا نجد الأعداد الصحيحة في الكسور ( كما في

حالة  $\frac{1}{2}$  حيث م = ب ن ) ، وأيضا بصفة عامة في الأعداد المركبة من

كل نوع . ومع هذا ، فهذه المزية الأخيرة ، والحق يقال ، مشتركة بعض الشيء : فهي مشتقة من المثال الشمولي أو الإجمالي أكثر مما هي مشتقة من المثال الكلي . فهنا على كل حال خليط غريب ( فريد ) من الأرباح والخسائر ، ومن عدم الملاءمات العقلية ( تنوعات ) ومن المكاسب العقلية

( تنميطات ) نشأ بينها توازن فى الحسابات ، مفيد فى اجمالها قطعاً .  
وعلى العكس من هذا ، تعدلت فكرة المكان بفكرة العدد ، ولكن أيضاً فى  
اتجاه التعميم . فأبعاد المكان المدرك حسياً توقفت عند البعد الثالث :  
وتسأل العقل لماذا ، مع أن المتغيرات يمكن أن تكون ٤ و ٥ و ٦ و ١٠٠ . وبأى  
عدد كان ؟ واعتبار الكثيرة لأى عدد كان من الأبعاد يتفق تماماً - كما  
رأينا - مع كثرة انحناء الفراغ ، التى أوحى بها السمة المنطقية التى  
لا يمكن البرهنة عليها لمصادرة اقليدس ، والتى لا يترتب على نفيها أى  
تناقض . ومن ثمة مفهوم « الهندسة نظاماً منطقياً خالصاً » (٢٦) .  
وبدون أن يكون الخليط من صور الزمان والعدد دامغاً كتراجع صور المكان  
والزمان والعدد ، مأخوذاً كل منها على حدة ، إلا أن المعايير التى تعبر عنه تظل  
مبررة بامتياز ( أفضلية ) ما هو ذاتى ( عين الشيء ) على ما يباينه : وذلك  
الى حد معين ، عندما يتعلق الأمر بالتقدم عن طريق مشابهة موضوعات  
التفكير فيما بينها . وهذا الامتياز أشد دمعاً عندما يتعلق بتشابه  
موضوعات المعرفة للقواعد التى يفرضها الفكر على نفسه .

وأخيراً ، سواء تعلق الأمر بالزمان أو المكان أو العدد ، تتبين مدى  
جسامة نصيب الاختراع الانسانى فى بروز صور هذه الثلاثة على التعاقب،  
وكم نحن بعيدون عن أن نجد جاهزة فى التجربة هذه الصور العقلية  
التي تخدمنا بعد ذلك بكل قوة فى تفسير التجربة .





## الفصل الثالث

# السبب الكافي : العلة ، والقانون ، والمادة

( العلة والعقل : - الأصول المتعددة لفكرة العلة •  
سمتها القصدية • العلية والهوية • منهج الانطلاقات  
المتعاقبة - وهم المصم النهائي - القوانين • ارتداد  
فكرة المادة )

« السبب الكافي » على نحو ما أبرزه لاينتنز ومدرسته تصور وحدوى  
ينم على علم ، وينتمى الى درجة متقدمة من الارتدادية ( ارتداد التنوع الى  
الوحدة ) • ويحاول شوبنهاور القيام برد فعل ضد هذه الوحدة ، وذلك  
فى ربائته الحافلة بالملاحظات العميقة والعثرات المنطقية عن « الجذور  
الأربعة » لهذا المبدأ • • فهو يريد أن يبرهن على أن « مبدأ السبب الكافي  
تعبير مشترك لأربع علاقات مختلفة تماما ، وكل علاقة منها قائمة على قانون  
خاص ومعروفة قبليا » (١) وهو يوافق بلا شك على أنه من الممكن استخراج  
منطوق واحد بالتجريد ، ألا وهو : أنه لا يوجد شيء فى التجربة الا وهو  
مفوض من شيء آخر • ولكن هذا ليس الا تبسيطا منطقيا نرى من الواجب  
أن نتخذ منه موقفا • ففى نظره أن هناك شيئا قبليا ، بيد أنه متنوع •

لابه اذن من المضي الى أبعد من هذا • فلنأخذ السبب الكافي بمعنى  
العلية التي تربط الظواهر المدركة حسيا فيما بينها (٢) أو تربط المبدأ  
بالنتيجة ، أو بمثابة تحديد لكميات أحدهما بواسطة الآخر ، أو بمثابة  
تعليل للأفعال • فكل علاقة من هذه العلاقات كان لها بالفعل تاريخها ،  
وتنبع من مصادر متعددة ، تحت ضغط موجة لما أسميناه العقل المنشئ •

ان الأقوال التي من قبيل « كل ظاهرة فلها علة » و « عين التعلل  
تنتج عين الآثار » هي بلا شك المبادئ التي تعزى عادة الى العقل • ولكن  
ما هي العلة ؟ هذا المعنى يمثل أصلا متعدد التكوين وتقدما محسوسا جدا  
صوب هوية متزايدة الاتضاح ، من الحد الذي صدر منه الى الحد الذي  
يسمى اليه •

ان المعنى العلة أولا مصدرا قضائيا ، شأن أفكار عقلية أخرى كثيرة ،  
وليس من المستغرب عندما نفكر في الوظيفة الحكمية للعقل ، التي سبق  
أن تكلمنا عنها • و « آيتيا » هو اللفظ اليوناني الدارج والفني في آن  
واحد لهذه الفكرة ، ومعناه خصومة أو اتهام ، وأيضا ادانة • و « آيتيوس »  
معناها مسئول ، وهي مشتقة من « آيتيو » طلب من المسئول أن يجيب  
( ولا سيما بمعنى يؤدي حسابا عن )

وفى اللاتينية لفظ « كاوزا » معناه في آن واحد علة ، بمعنى « الذي  
ينتج » ، وبمعنى قضية أو مرافعة • وعلة في الألمانية هي « أوزاخي » ،  
فاذا نزعنا منها المقطع الأول ، « أور » صار الباقي بمعنى موضوع  
قضائي (٣) •

وأول تأمل في العلل يجعل منها فاعلين مماثلين للارادات البشرية •  
فجوبيتر علة المطر والصواعق ، و « ايول » يطلق العواصف • بل ومن  
المحتمل جدا أن العلية الفيزيائية كانت مقصورة بديا في مواجهة ما يعاني  
منه المرء ، أو يشكو منه أو يثار منه • ومن المعروف لعلماء الاجتماع أن  
الجائحة أو الحاد أو الوفاة يعد تلقائيا من فعل سحر ضار • وهذا النزوع  
طبيعي جدا ، حتى أننا نراه في وقتنا الحاضر يبرز من جديد في بعض  
الأوقات • والمسئولية نفسها تعرضت لتحولات : فمن المعلوم أنها كانت  
بديا مسئولية جمعية ، قبل أن تغدو فردية : ولكن على الحاليين نجد العلة  
« هي من تلقى عليه اللوم » أو « ما تلقى عليه اللوم » • وقد بقيت آثار  
من هذه السمة في أكثر صور هذه الفكرة توسعا •

والعلة في هذا التصور دائمة ، لا تستنفد تأثيرها ( سلطانها )

بممارسته • فالعدو سيهاجمنا مرة أخرى ، واللص سيسرق • هذه هي فكرة « **العلة الفاعلة** » التي تقابل فلسفيا « **العلة الفاعلة** » أو العابرة ، التي تستنفذ نفسها بأحداث أثرها ، على غرار الأشياء القابلة للاستهلاك • وبين العلتين تناقض معين • فكلما أحسنا فهم امتداد ظاهرة في ظاهرة أخرى ، قل استنكارنا للفاعل •

ولكن كما لوحظ كثيرا ، لا تجهل أقدم المجتمعات أو أقلها حضارة الفعل الآلى ، وهذا مصدر آخر تماما لفكرة العلية • فلا يخرج أحد للصيد بدون التعاويذ التي يرون أنه لا غنى عنها لظهور الطريدة ، وإتاحة قتلها ، ولكنهم يعلمون كذلك أنه ينبغي أيضا ضربها بالحربة ، أو رميها بسهم • فالفعل البدوى ها هنا هو الذى « يسبب » الأثر المنشود ، ويعون انهم ينفقون فى ذلك قوى ينبغي عليهم تجديدها • ويضاف الى هذا الوعي رافد آخر : فقد جعلتهم الصدفة ، أو الملاحظة ، يفتنون الى أنه بعد حدث من نوع معين ، أو بعد تمام فعل معين ، ينتج بانتظام حدث من نوع آخر ، وأن الأول علة للثانى • فالاحتكاك ينتج النار ، والنار تسود الخشب وتستهلكه ، وتصهر الشمع ، وتصلب الصلصال ، والصدمة تكسر قشرة الثمرة الصلبة • ولا ريب فى أن العلة هنا علاقة بين طرفين ( أو حدين ) سيعدهما التفكير المتقدم مرتبطين بقانون • ولكن لا نزاع فى ان هذه العلاقة من تلك العلاقات التي يشار إليها فى كافة اللغات بعين الكلمات التي تشير الى العلاقة السابقة ، ويخلط الحس المشترك بينهما : فالتجارب المعاشة التي توزع بها دائما انما هي جداول تتكون منها فكرة العلية •

واليك علاقة ثالثة من لون مختلف ، ألا وهي تولد الكائنات الحية ، ففي إحدى عشائر افريقيا التي يذكرها « دينيت » (٤) يتمثل الشكل العام ( سكيما ) العادى للعلية على النحو التالى :

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{علة مذكرة} \\ \text{علة مؤنثة} \end{array} \right\} \text{أثر متوسط} \left\{ \begin{array}{l} \text{مذكر} \\ \text{مؤنث} \end{array} \right\} \text{أثر ختامى} \cdot$$

بيد أن هذه الصياغة توحى بدرجة من الملاحظة متقدمة ، لأننا نجد أمثلة لعشائر غير متحضرة لا تقرون بين الحمل والولادة وبين العلاقات الجنسية ، وعلى كل حال ، من أقدم التجارب وأكثرها استمرارا بالنسبة للزراع ومربي الحيوانات أن تنتج الكائنات الحية بعضها من بعض • والعلة الفيزيائية عند الاغريق تتخذ شكل شجرة أنساب الآلهة • بل لقد لوحظ أن فى الديانات والفلسفات الراقية طريقتين لامتناهات الله علة للعالم • اما بطريق الخلق أو

الصنع ، أى علاقة الصانع بصنعه أو العامل بعمله ، وهذا هو النوع الاول من العلية الذى رأيناه أنفا - واما وحدة الوجود والتولد ، فانه ينبج الكائنات كما ينبج الوالدان الطفل ، وكما تنتج البيضة الطائر الذى تحويه بالقوة .

وهذان الأسلوبان فى تصور العلية الالهية لا تستندان الامكانات: فهناك مصدر آخر وشكل آخر لهذه العلاقة فى التجربة الداخلية للفصد ، بأوسع معانيه ، وللجاذبية التى تقود الى امتثال الله علة غائية للعالم . فهكذا نجد اله أرسطو الذى يحرك جميع الأشياء من حيث أنها تنزع اليه . وليست هذه العلة أقل أنواع العلل طرافة ، اذا كان كنه العقل أنه قيمة، وحكم معيارى ، وليس اثبات واقعة (٥) .

١٥ - هذه بعض (٦) أصول معنى العلة : فهى تلخص مجموعة متنوعة من العلاقات المختلفة ، وموضوعات التجربة المعاشة . ومع أن العقل المنشأ ينزع منذ زمن بعيد الى امتثالها تطبيقات للعلاقة واحدة ، الا أن هناك كثيرا من الخيال فى هذه الوحدة وهذه البساطة . فمن جهة يكفى أن نحلل فكرة العلة فى استعمالاتها المعاصرة لكى نرى الى أى مدى تحتفظ بآثار من هذه التنوعات الأصلية . ومن جهة أخرى يمكننا أن نرى كم هى واقعة تحت حركة تنقية تنزع الى استنفاد هذه التنوعات باجتماعها صوب مطابقة متزايدة بين ما يكون العلة وبين ما يكون الأثر . وليس معنى هذا أن هناك محلا لازدراءها ، وأن السعى لمعرفة العلة ليس واجبا عقليا .

ولكن معنى العلة يظل متعددًا ومضطربًا . فتحليل ميل الشهير برمته يفترض انه اذا ما كانت الظاهرة أ معطاة ، فالواجب البحث بين المظاهر السابقة عليها إلتحاح النج عن ظاهرة أخرى تكون «علة» للأولى . أو بالعكس ، نبحث بين المظاهر التى تعقبها هـ .و . النج . عن ظاهرة تكون أثرًا لها . وهذا الوضع - كما بينت ذلك باسهاب فى موضع آخر (٧) لا ينهض على قدميه . فان كانت العلة لابد أن تتسم بواقعة انتاج أثرها باطراد ، فغالبا ما لا يكون أى من المظاهر السابقة على هذا الحال ، وكذلك الأثر المنشود لو اننا انطلقنا من العلة . وينتهى ميل نفسه الى القول بأن « العلة من وجهة النظر الفلسفية ، هى حاصل الجمع التام لجميع الشروط الإيجابية والسلبية فى جمعتها ، ومجموع الظروف من كل نوع التى متى حدثت تلتها النتيجة باطراد » (٨) وليس هناك ماهو أصوب من هذا : فالمقاصد الموجودة مسبقا ، ومصالح العاطفة أو الفعل ، هى التى

تسمح في هذه المادة الغزيرة باقتطاع ما نكرمه بتسميته علة • وهكذا عندما يقع حدث ، نسمى من بين سوابقه عله ، اما ما يجهه المخيلة بندرنه ، واما ما نريد ان نجذب اليه الانتباه كى نعالجه فى مرة أخرى ، واما ما يلقى مسئولية ويمكن أن يستتبع عقوبه أو مساءلة قضائية ، واما – على العكس – ما يمكن ، لأنه يكون حالة ضرورة قاهرة ، أن يصلح عذرا لشخص أسهمت أفعاله فى هذا الحدث (٩) •

وإذا كان الأمر متعلقا بظواهر معملية ، فالحال ليس كما هو تماما ، بل يظل اخضاع العلية لوجهة النظر المختارة وللقصد التجريبي كما هو ، على نحو ما تبين ذلك الصيغة القائلة : عند تساوى كل الأمور فيما عدا ذلك ••• لان القائم بالتجريب يثبت بشكل حاسم كل عناصر الموقف الذى سوف ينتج فيه شئ ما ، بحيث لا يترك الا عاملا واحدا قابلا للتغير ، فإذا اقترنت تغيرات هذا العامل بتغيرات فى المجموع الاجمالى كان لها بمشابة العلة ، ولكنه لا يكون كذلك الا بهذا الشرط : شرط عدم التغير المذكور آنفا • ها هو غاز يزداد ضغطه ، فما علة هذا ؟ ستكون العلة تغيرا فى درجة الحرارة ، اذا كنا قد جعلنا حجم الغاز ثابتا عن طريق الشروط التجريبية • أما اذا جعلنا درجة حرارة الغاز ثابتة ، فالعلة هى نقصان حجمه • وهكذا الحال بالنسبة لشدة تيار نقيه ثابتا ، والعلة تكون أحيانا هى القوة الكهربائية المحركة وأحيانا أخرى هى المقاومة • وهذه حالات على درجة مسرفة من البساطة فالغالب أن تكون العوامل أكثر من هذا عددا ، وعندما يتعلق الأمر بظواهر بيولوجية كثيرا ما يتحدى تنوعها التجريب ، ولكن فيما عدا هذا التعقيد يظل الموقف كما هو فيما يختص بتعريف العلة •

وأحيانا نبحث تحت اسم العلة عن طبيعة الظاهرة نفسها ، من حيث **الميكانيزم** ، فى مقابل مظهرها الاجمالى – بدلا من البحث عن ظاهرة سابقة لها – فنبحث مثلا عن تذبذب الهواء من حيث هو علة الصوت ، أو عن اقتران طفيل أو ميكروب كملة للمرض • وهذا ما سماه بيكون «**الصورة**» أو «**الإجراء الكامن**» • ومن الملاحظ فى هذه الحالة أن ما يبرر استخدام نفس اللفظ ويبرر الإدراج تحت نفس المقولة ، هو السمة العملية لما يجب عن السؤال التالى : العلة/الماهية – ان جاز تسميتها بهذا الاسم – هى ما يجب العمل فيه لانتاج أو منع ما نحكم أنه مطلوب أو مكروه • وقد ألح بيكون نفسه على هذا الوجه من المشكلة ، عندما بين الى أى مدى تكون معرفة «**العلة الصورية**» أغنى بإمكانات الفعل من معرفة «**العلة الفاعلة**» • والواقع أن وجود علة فاعلة يمكن تحديدها لظاهرة ما ، كأنها مفتاح

يمكننا اكتشافه من بين السوابق الكثيرة التي سبقت هذه الظاهرة ،  
انما هو فرصة كثيرا ما تسنح ، أو على الأقل تبدو كثيرة السنوح ، لان  
العقل يستولى على العلاقات التي من هذا النوع متى استطاع ذلك . ولكن  
- من حيث الحق - ليس في هذا ما ينبغي أن نتوقعه ، في حين أن الاقرب  
للطبيعي أن ما يبدو على سلم الادراك الحسي وكأنه هو بعينه ، قد يكون  
كذلك فيما يكونه في نظر تحليل أدق .

١٦ - ها نحن نرى كل ما يبقى « غير معقلن » - ان جاز لي استعمال  
هذا التعبير - في استخدامنا لمعنى العلية . ومن ثم لا نجد في الفيزياء  
الكلاسيكية كلاما البتة عن العلية ، اللهم الا في حالات عملية ( مثلا عند  
البحث عن أى علة أفشلت هذه التجربة ، أو أنتجت اضطرابا في اجراء  
سير عادة بطريقة مختلفة ) ، ويتشبهون فيها بقوانين لها هذه الصورة :

ي =  $\frac{ه}{ر}$  ، ه = ط  $\sqrt{ف}$  ، حيث كل متغير يمكن أن ينصب علة ، اذا

ما اتخذنا الترتيبات الضرورية . ولم تغير الميكرو/فيزياء شيئا من هذا  
الوضع .

ومن وجهة نظر معينة يتم مطلب العقل بصور من هذا النوع : نفس  
الظواهرات تعقبها بانتظام ظاهرات بعينها . أو على الأصح - بما أنه لا توجد  
ظواهرات متطابقة تطابقا صارما - ان الظواهرات ذات الاسم المشترك  
فيما بينها تعقبها ظاهرات أخرى ذات اسم مشترك فيما بينها . فهناك  
بالفعل صورة بارزة لدور الهوية واعتبار محترم من جانب الفكر لقيمته  
العليا تلقائيا .

ولكن يجب أن نرى ما تحت الأوراق : أولا - وكما يقول كنتط بعد  
تعريف العلية بأنها التعاقب بحسب قانون - لا شيء يضمن أن يكون هذا  
التعاقب مستمرا وباقيا ما لم يجعله شيء ما ضروريا . ثم لأن هذه العلاقة  
- من حيث أنها تذهب من غير المتجانس الى غير المتجانس - على شيء من  
الكتافة ، بحيث يخضع لها الذكاء ولكنه لا يتمثلها . « ترتبط اذن  
بتركيب العلة والأثر كرامة من المستحيل كل الاستحالة تفسيرها حسيا :  
فهى ليست عبارة عن بروز الأثر في أعقاب العلة فحسب ، بل يجب وضعه  
بواسطتها ، ويجب خروجه منها كنتيجة لها » (١٠) .

ولكن ماذا يمكن أن يكون معنى « وضعه بواسطتها » و « خروجه منها  
كنتيجة لها » ، اذا كانت العلة والأثر - كما قال في الصفحة السابقة -

« شَيْئَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ تَمَامًا » ؟ هذه السلطة تظل غامضة خفية بالكلية ، لأنها تتضمن علاقة سرية داخلية بينهما . فإن لم يحلنا هذا الى التصور الاستحيائي العتيق ، تصور العلة الفعالة والخالقة ، فهو يتطلب وجود طبيعة مشتركة بين الحدين ، وأن يوجد في الأثر شيء ما كان من قبل في العلة ، كما تنتقل البلازما الناسلة من الوالدين الى ذريتهما ، وفي هذا الانتقال يقوم رباط العلية .

وحينما يصبح العالم مشكلة آلية ( ميكانيك ) خالصة - وهكذا تميل العقلانية الى امتثاله ، بشهادة ديكرت ولايبنتز - عندئذ يكون الجواب بسيطاً . ها هو جسم مقذوف بحركة على نمط واحد من ا الى ب . فالجزء الثاني من خط سير المقذوف م ب أثر للجزء الأول أ م ، فهو في الواقع ليس الا استمرارا لعين الحركة من عين الجسم ، ومبدأ التصور الذاتي انما هو التأكيد لهذه الهوية . واذا قسمنا خط سير المقذوف الى أربعة ، او ستة أو ثمانية أقسام ، عرفنا نفس هذا العدد من الظواهر المختلفة ، وكل واحدة منها أثر لسابقتها وعلة لتاليتها . فالعلة والأثر يمتزجان في النهاية في تفاضل الحركة بالنسبة لآى نقطة . والتقسيمات يمكن ، نظريا - أن يكون حيثما اتفق . واذا حدث في التجربة ان وجدت لحظة تفرض نفسها على انتباهنا بصدمة ، أو انحراف ، أو نقلة من وسط الى آخر ، أو بداية أو انقطاع الرؤية الخ . عندئذ لا يكون تقطيع هذا الثبات حاسما كل الحسم ، ولكن ما يكون العلية يظل هو بعينه : أى هوية يمكن التعبير عنها بالمحافظة على مقادير معينة ( ١١ ) .

وهناك حالات كثيرة في تجربتنا ترتد الى هذا الرسم الإجمالى ( سكيما ) ، وبالتالي تسمح باحلال قوانين تنطق بثبات كميات معينة محل القوانين العلية . وهذا هو السبب في أن لايبنتز - مستبقا على أساس الحالة الواقعية للفيزياء ( ١٢ ) - قبل من حيث المبدأ ، وبالنسبة لجميع الظواهر تساوى العلة والأثر من حيث الطاقة ( أو العزم ) . وهى حيثية اعتنقتها أكاديمية العلوم فى قرارها سنة ١٧٧٥ ضد الحركة الأبدية . واستند اليها مؤسسو نظرية حفظ الطاقة . وهذه البديهة اللايبنتزية ( وهى أقدم منه ) « العلة تساوى الأثر » قد اعتنقها «دوبرت ماير» فى بداية أبحاثه على قوة الطبيعة غير الحية ( ١٨٤٢ ) واعتنقها فاراداي فى رسالته سنة ١٨٥٧ عن حفظ القوة ( ١٣ ) .

وكذلك « تين » أخيرا ، بعد أن جعل التفسير العمل عبارة عن علاقة أزواج من السمات العامة ، ثم عبارة عن تداخل « وسيط مفسر » ، وهكذا

دواليك ، قد اضطر للاعتراف بأن المرء مدفوع بهذا إلى حد أو نهاية متميز فيها العلة بالآخر ، فتطبيق مبدأ العلية عبارة عن اكتشاف « عين الشيء بين المطيعين اللذين يربطهما هذا المبدأ ، ويرتد إلى ميداني الهوية وعدم التناقض (١٤) . لا إلى هذين المبدأين بالضبط - فليس لهما إلا معنى منطقي - بل إلى « الكرامة » العليا لعين الشيء لدى عقلنا ، ونحن نعلم هذه المرة ما يعنيه هذا اللفظ الغامض ، الذي لم يصل كمنط - برغم خلقته - إلى فصل مدلوله القيمي .

١٧ - كل تفسير اذن غير تام ، والعقل المنشئ يقتضى شيئا أكثر من هذا ، ما بقى هناك فرق بين العلة والآخر ، لأن هذا الفرق - من حيث هو فرق - غير مفسر ( بفتح السين ) . ولكننا لا نستطيع أن نقفز دفعة واحدة إلى النهاية ، لأن الصيرورة إذا ما فسرت (بضم الفاء) تمام التفسير ، تلاشت . ويوجد ها هنا - كما يوجد في الحالة التي التقينا بها آنفا - ازدواج بين العقل وما يريد أن يجعله معقولا . فلا بد اذن من حل وسط يوافق مقتضيات العقل .

واقامة قوانين عليية أو عددية ( وقد رأينا آنفا ما العلاقة بينهما ) شكل من أشكال هذا التوفيق ( الحل الوسط ) ، لأن ذلك عبارة عن وضع الهوية في علاقة التعاقب بين ظاهرات تعد متطابقة عمليا فيما بينها . ومبدأ العلة الذي يتصل بهذا مرحلة هامة في مراحل تكوين العقل المنشأ ، وينبغي الحذر من زعزعته لدى لا يستطيعون تجاوزه .

ويحرز المرء مزيدا من التقدم في عين الاتجاه بأن يجعل من الصيرورة نفسها - كلما أمكن ذلك - عملية على نمط واحد ، نمطها الحركة القصورية المعزولة ، وبالتالي هوية تغير (١٥) . ولكن هذا لا يكفي لتغطية العمليات التي يعترف الحس المشترك العلمي بواقعيتها بشبكة محكمة احكاما كافيا . وهكذا يمكن للعقل أن يمضى - ويمضى بالفعل - بطريقة أخرى تتوافق واتجاه العلم الحديث . وهذا ما يمكن تسميته « منهج الاقطاعات المتوالية » (١٦) . وهو عبارة عن تفكيك بالفكر للوقائع التي نبحت عن علتها ، بحيث نعزل العناصر التي تكون بينها منذ الآن هوية أو على الأقل تماؤ كمي . ولتكن الظاهرات A و B ، فنستخرج بالنسبة لكل منهما :  $a$  من A و B من B وثبت ان  $B = a$  وتبقى اذن A و B فنستخرج من جديد  $a$  من A و B من B وثبت ان  $B = a$  وهكذا كلما أمكن ذلك .



فمثلا : ما هي علة شروق الشمس ؟ ( وقد اتخذت عمدا مسألة واقعية ، كان القدامى يضعون لها فروضا متباينة يمكن الرجوع اليها في لوكريوس ) • واليزم يستخرجون أولا من الظاهرة العينية الاجمالية الشمس ، موضوعا من حيث هي باقية عين ذاتها ، والأرض موضوعا أيضا من حيث هي باقية عين ذاتها ، ثم يستخرجون حركة دوران الأرض حول محورها ، موضوعا أيضا من حيث هي على نمط واحد ، فهوية ( تطابق ) اتجاهها وسرعتها هما اللذان يجعلان المظهر المحسوس معقولا • ولكن فيما يبقى من المظهر المحسوس يوجد تنوع : فالشمس لا تشرق في نفس الموضع من يوم الى آخر ، ولا في نفس الساعة والفترة ما بين هاجرتين ليست ثابتة بحساب الكرونومتر ، أى المقياس التوقيتى الدقيق ولا مساوية لليوم النجمي . ولذا فان اقتطاعات جديدة ستزيد من الجانِب المفسر ( بفتح السين ) •

وبعملية معاملة اقتطعوا - من تحولات المادة - « اجساما » اتفقوا على حقهم في عدها مماثلة لذواتها على الدوام ، ومطابقة مطابقة كافية لهذه المصادرة • ومن هذه الأجسام اقتطعوا جزئيات عدوها متماثلة كل التماثل ، وذرات ارتد تباينها الى بنيات من الجسيمات أقل تباينا ، وبالتالي عين ذاتها بأعداد أكبر • ويبدو هنا اتجاه زحف « عين الشيء » الى النصر بمثابة أمر يديهي ، وكذلك أهمية العدد لهذا التمثيل ( التحول من الاختلاف الى التشابه ) •

والتوابت التى نحصل عليها فى هذا الزحف ليست قبلية لأننا نتحسس طريقنا • ولكننا بالميكنازم العقل الذى رأيناه من قبل يعمل ، نضع وجوده قبليا فى صورة مبادئ العقل المنشأ التى نفترض انها تعبر عن قواعد مشتركة للمعرفة وللوجود • يقول كمنط « سستل فيلسوف ما وزن الدخان ، فاجاب : اطرحوا من وزن الخشب وزن الرماد المتبقى من احراقه تحصلوا على وزن الدخان • ذلك انه افترض انه مما لا مراء فيه ان المادة - حتى فى النار - لا تفنى ، وان شكلها وحده هو الذى يتغير » (١٧) ويروون هذه القصة بعينها عن السير والتر رالى وهو يدخن غليونه • هو خطأ فاحش • ولكنه معقول ، لأنه يتضمن الاقتناع بأن الوزن يظل هو بعينه • وكذلك مبدأ دوام الكتلة كانت له أيامه المجيدة ، ولكنه اليوم يعد أمرا تقريبا • وكذلك دوام الفعل الذى يغدو دوام كمية الحركة عند دكرت ، ودوام القوة الحية من جهة ودوام « كمية التقدم الوجه » من جهة أخرى عند لايبنتز ، ودوام القوة عموما عند زوبرت ماير وعده هلمهو لتز ، ودوام الطاقة عند يونج وراونكين • واتجاه التحولات

الحالية يتضمن تماثلا اضافيا : فعلى غرار المكان / الزمان يجتهدون في امتثال الطاقة / المادة بواسطة ثابت وحيد ..

١٨ - هذا المنهج يتضمن لا عقليات احتياطية : ولا يقرر هل هناك لا عقلى نهائى . ويعمل ببساطة وكأنه لا يوجد شيء لا عقلى ، ولا يمكن أن يكون الأمر الا هكذا ، لأن ما يحدده قيمة ، أو موجه ، وليس تأكيد وجود أنشئ منطقياً من قبل . فوجود من هذا القبيل بالنسبة لهذا المنهج انما هو على العكس مثال ينحو صوبه . كذلك يفترض الواجب الخلقى شرا فعليا حاضرا يحاول تخطيه ولا يضع البتة حدا لانجازه ، ولكنه لا يستبعد أن يكون فى المعطيات التى ينطبق عليها شر جذرى . فهل هذه حالة المثال العفلى للعملية الكاملة ، الذى هو الحفظ التام .

يبدو ان اثباتا فيزيائيا يفرض ذلك : قانون الارتداد المادى الذى يعبر عنه مبدأ كارنو / كلوزيوس ومبدأ كورى . وكان لاينتن يعتقد ان الاثر من الممكن أن يعيد انتاج علته بتمامها بسبب هويتهما . وهذا غير صحيح ، برغم حفظ الطاقة فى الانتقال من أحدهما الى الآخر . والاثار التماثلي لا يمكن أن يعيد انتاج الحالة اللاتناسقية التى خرج منها بدون تدخل طاقة خارجية . فالبطارية الكهربائية تفرغ شحنتها من تلقاء نفسها ولا تعيد شحن ذاتها أبدا . والتحولات الفيزيائية أو الكيميائية التى تزيد ضابطة التغير تحدث من غير أن تقتضى شيئا من الوسط فى نظام تام العزلة ، فلا يحدث أبدا تحول تلقائى فى الاتجاه المضاد .

وتبدى فى الحياة صيرورة طبيعية لا يمكن عكس اتجاهها أيضا ومن المسلى أن نعرض بالقلوب فيلما يمثل حيوانات تنمو ، وتاكل وتنضج أو يمثل بناء يصلح جدارا ، أو ملاحظ سدود يدير أهوسته ، وشدة سخافة مثل هذه التعاقبات تتحدى أى معقولة . وقد أقيمت محاولات عديدة لاقامة دورة كفيفة بجبر التفاضلات المغلاة ، فلم توجد أى دورة موافقة للوقائع المعروفة . فلا بد دائما من افتراض شيء لا طبيعى فى هذه الحالة لا يمكن لأى شيء مما نعرفه أن يعطينا فكرة عنه . وليس فى هذا ما يريح عقليا ، مادام هذا الجبر لا يمنع الالغاءات السابقة من أن تكون قد حدثت فعلا .

وتثيرا ما التح اميل مايرسون على السمة اللاعقليه لهذه انصيرورة الواقعية للأشياء ، وعلى النفور الذى لم يزل يبدىه الفكر البشرى من هذه العملية ، المضادة جدا لبحثه عن الدائم ، والتي تغيب عنا حتميتها فى

حالات كثيرة . وهنا النفور واقعي جدا ، بل وطبيعي جدا اذا فكرنا في معارضة السورة الحيوية والارتداد ، ولكن لهذا النفور ما يبرره عقليا ؟

الأمر الغريب الذي لم تكن بالتأكيد مستطيعين أن تتوقعه قبلها : ان هذه العملية وهي ضد العقل في صورتها ، ليست ضده في مادتها . والعالم يخضع لتغيرات واقعية وبذلك يخطئ ضد مثال الهوية الفكرى ، ولكن هذه التغيرات عبارة عن زيادة في المنجاسة : فالمستويات ، والضغط ، والجهود ، تنزع كلها الى التساوى ، وتنزع الطاقة بشكل عام متزايد نحو التوزيع بالتساوى بين الأجسام التي يمكن أن تتبادلها . وهكذا تكون صيرورة العالم بحيث تتناقص التنوعات التي كانت تكون المعطيات غير المعقولة . وفي النهاية فإن هذا الجانب من الواقع المنشأ - والذي لا يتوقف علينا - يصل الى عين التلاشي التدريجي لا هو حسي ، الذي تحققه الاقتطاعات المتعاقبة التي يقوم بها الفكر .

١٩ - هذه الصورة لعدم نهائي كثيرا ما حركها البعض كقزاعة في وجه نزوعنا العقلاني الى التوحد . ولا محل للارتياح منها .

أولا لأن هذه الحركة قد تكون قابلة للاستمرار بلا نهاية ، في خط مقارب ، كسلسلة الأعداد التي يمثلها في كسر عشر العدد ط . وهكذا نجد أمامنا امكانا غير محدود لتقدمات متناهية ، ومع هذا قابلة لأن يعرفها وعينا من حيث هي كذلك ، بفضل قانونها الداخلي (١٨) .

ثم ان فكرة الفناء ( أو التلاشي ) هذه مشتركة . فلنفرض كأننا نستطيع أن ننظر اليها من الخارج ، ويمكن لهذا التماثل - وهو غير محدود بالنسبة لنا - أن يصل بالنسبة اليه الى آخر مداه في زمن متناه ، على نحو ما يلحق أخيل بالسلفاة ، مع ان حركته يمكن أن تمثلها سلسلة لا متناهية من نقلات متزايدة الصغر . فلماذا لا يوصل اختفاء ما يخف بلا انقطاع ، الى نظام راق من الواقع لا يتيح لنا سير تحليلنا أن ندركه من حيث هو كذلك ؟ تصور مثلثا متساوي الأضلاع زدودج أضلاعه بلا حدود تارة عند نقطة ، وتارة عند أخرى ، ولكن بحسب قانون يجعل الأضلاع الجديدة والزوايا الجديدة تنتمي الى مضلعات منتظمة متعددة الزوايا ومحدبة يمكن أن تنبع من هذا المثلث الأصل (١٩) . ولننقل أخيرا ان الانقاع بحيث ينبغي - بالنسبة للمشاهد - أن تصل هذه العملية الى نهايتها في الزمن ؟ - وهذا المضلع وهو في حالة الصيرورة لا يدري الى أي شيء يتجه كيانه : فهو لا يعرف إلا قانون نموه الداخلي .

وفى كل تقدم يتحقق فى احدى نقطه ، يزودج ضلع له ، ثم يزودج مرة أخرى ، بحيث يتجه كل ضلع منها نحو أن يصبح صفرا ، وكل زاوية تزداد انفرجا ، ويتناقص ضلعاها فى الطول ، وفى النهاية يفقد المضلع ذروة فرديته وسمته من حيث هو ذو زوايا وهذان بالنسبة له هما كل وجوده . هكذا ، من الداخل ، يعتقد هذا المضلع أثناء هذا المخاض انه يسير نحو العدم بذلك الانحلال لكل عناصر تكوينه ، أما الهندسى الذى يراه يتحول على هذا النحو فلن يخامره قلق من ناحيته . فهو يعرف هذه النهاية التى يجهلها المضلع ، ولذا ينتظر بلا خوف تلك اللحظة التى تتلاشى فيها جميع الاضلاع بهذه العمليات التدريجية مع نفس الوقت الذى تنتهى فيها ديمومتها الخاصة مقيسة بساعتها الداخلية ، لانها عندئذ تتحول الى دائرة . وبذلك يكون قد تحقق - بطريقة من المستحيل لاي كان على ذكاء المضلع أن يتصورها سلفا - ذلك المستوى الأرقى الذى كانت هذه الاضلاع مع هذا تنزع اليه ولاشك فى أن هذا المستوى يتحقق باختفائها كافراد . ولكننا نرى كم هذا الاختفاء مختلف عما لو كانت هذه الاضلاع والزوايا قد ألغيت ببساطة الغشاء محضا ، فلا يبقى ثمة أى شكل ، كانك محوت بالطلاسة كل ما على السبورة .

٢٠ - ولكن ليس مما يعنينا هنا هذا التحول الممكن . وأنا لم أشر اليه الا لأبين كم يمكن لما كان يبدو غدا لرجل الشارع ، أن يكون غنيا بالامكانيات ، ولكى أرد على الفرع من السنة الألفية الذى يضعونه فى مقابل مائل الأذهان فيما بينها ، والذى علينا أن نحتفظ به فيما يتعلق بتاريخ معنى العلة انها تحت سيطرة حكم قيمة لا يتغير .

ان معنى القانون ، وهو معنى مرتبط بمعنى العلة ارتباطا وثيقا يتبدل فى هذا الاتجاه بصورة لا تقل عن ذلك حسا . فهو أيضا بدأ قضائيا ، ثم دخل فى فلسفة الطبيعة على سبيل المائلة للمجتمعات البشرية . وهكذا طبق الاغريق « فوهوسى » ( أى الناموس أو القانون ) على الوقائع المادية ، بطريقة مجازية جدا ، بحيث ان لوكريس يتحدث عن توافق طبيعى . وبقى المعنى البدائى حاضرا لدى كبار فلاسفة القرن السابع عشر ، الذين أدمجوا هذه الكلمة فى اللغة الفنية للعلم : فهم يعدون قوانين العالم قرارا ( أو مراسيم ) الخالق ، وفى الامكان اعادة اقامة بنود هذه القرارات بمتابعة اطاعة الكائنات الطبيعية لما فرضته عليهم هذه القرارات الالهية اطاعة شاملة (٢٠) فالقوانين التى كانت بديا أفعال ارادة أصبحت متصورة - بشكل متزايد - تصورا تجميديا كمنطوق ( أو بيان ) بسيط لما هو مشترك ودائم فى فئات معينة من الظواهر ،

وهذا الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) يجبها في فقرة من المبادئ ( فصل ٢ فقرة ٣٦ ) ، وهي الفقرة التي ينتقل فيها ديكارت من ثبات الله - المتضمن في كماله ( ولنفظن الى ان هذا حكم قيمة ! ) - الى النتيجة القائلة « انه يحفظ كل اجزاء المادة بنفس الطريقة وبنفس القوانين التي واعاها في خلقها » . ان قانون التجويف يمثل جميع المعاملات المتنوعة والتجريبية المحض - التي كانت تكون سابقا جداول الانكسار ، وهي متكررة بحسب الأجسام المائلة - وذلك باختزالها الى الوحدة .

وما يمكن أن يعد بلا تردد بمثابة تقدمات في المادة العلمية ، وما توجه اليه التحية لأنه نجاح للعقل . انما هو استيعاب عديد من هذه القوانين في قانون واحد ، وتوحيد قوانين سقوط الأجسام وقوانين كبلر في قانون الجاذبية العام ، وتوحيد قوانين الضوء في قوانين الظواهر الكهرومغناطيسية من جهة ، وفي الميكانيكا التوجيهية من جهة أخرى . ولم يحدث أبدا أن أثار اكتشاف تنوعات جديدة هذا السرور الذهني ، والفرق ملفت للنظر . فعندما نلتقي بتنوعات جديدة نسجلها ، بل ونشعر بالشكر والعرفان لمن درسوها ، لأن في ذلك زيادة لمعرفتنا وزيادة في المادة الأولية التي سنتناولها ونوسع في دراستها . ولكن ذلك كله ليس الا عملا علينا أن نقوم به ، الا حينما يسير هذا الكشف ثغرة أو يتم انتظاما كانت قد ارتسمت بدايته ، كما حدث ذلك مرارا . في الكيمياء .

٢١ - وما سبق يبين كيف أن البحث عن رباط عقلي بين الحدود التي يربط بينها القانون يؤدي بالفكر الى ادخال موضوعات محددة معينة في اقتطاعاته ، كمادة كما يتغير . وقد قرب أرسطو بين هذه الفكرة وسابقتها تحت اسم العلة المادية ، ودوام الجوهر - لدى كنت - هو موضوع أول « تماثل للتجربة » ، وهذه الفكرة تعبر عن ارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) شبيهة بالمقولات السابقة .

ونجد هنا عين الكثرة الأصلية : ففكرة المادة التي تقابلها الصورة من جهة ، وتقابلها من جهة أخرى الفكرة المتلهفة للفاعل ومقاصده فكرة المادة هذه منتزعة من عمل النجار ، والحداد ، والفحار والمثال . وفي كل مرة يتعلق الأمر بمادة مختلفة متفاوتة المقاومة ، ولها كيفيات مختلفة جدا ، على حسب نوع العمل (٢١) . ومع هذا ، فمبدأ الأصول الأولى للفلسفة ، وربما قبل ذلك ، وجد من أكدوا الوحدة ببحرارة ، باسم العقل . وهذا نوع من التلذذ المخلص بعيدا عن التجربة . ونرى ذلك لدى الايونيين الذين وضعوا أولا تلك الوحدة ، ثم بحثوا بعد ذلك بين

العناصر المعروفة عن أيها يمكن أن يكون جوهر جميع العناصر الأخرى .  
 وديموقريط ، والعرف الديموقريطي ، يحاولان انقاذ ما هو جوهرى فى  
 هذه الهوية ، برغم الحواس ، وذلك بادماج تام لما هو متنوع فى الشكل :  
 فالذرات فى محتواها لا تختلف فيما بينها أكثر من اختلاف قطعة من  
 الذهب الخالص عن قطعة أخرى من الذهب الخالص . وجهد الكيميائيين  
 يؤيد هذا العرف ، وعنوان رواية بلزك « البحث عن المطلق » - وان بدا  
 غير دقيق للوهلة الأولى - يرتبط بالأمل الكبير فى رد الكل الى الواحد -  
 وديكارت يوحّد بحرارة بين المادة والامتداد ، ويا له من تكريم لنذر العقل  
 المنشئ ! وكل تجربة عصره تقاوم هذا التلهف ، فالقرن الثامن عشر  
 يقوم برد فعل ضد ما يسميه « قصة » - ولعل الأصح أن يقول «  
 » يوتوبيا » . وقائمة « الأجسام البسيطة » تتكون وتطول . ولكن هذا  
 ليس سوى دومة ، وتأتى اقتراحات « برتيلو » عن تماثل الأجسام البسيطة  
 والأجسام الأحادية التركيب والأجسام المتعددة التركيب (٢٢) ويأتى  
 جدول مندليف ، والفروض حول بنية الذرة ، والسمة التى لا يمكن  
 تمييزها للالكترونات السالبة ، أيا كان مصدرها ، والتماثل الممكن بين  
 المادة والطاقة - واذا بالسياق يتحدد نحو التفسير الديكارتى حالياً ، وفى  
 أوج نشاطه . ويكاد يكون غير ضرورى أن نلاحظ أن هذا التماثل للجواهر  
 فيما بينها مقترن بتمائلها مع التفكير التصورى والعددى ، فجانِب متزايد  
 باستمرار من تحديداتها يصبح معقولا بمجرد غدو دعائم هذه التحديدات  
 متشابهة فيما بينها »

وأخيرا ، يوجد تقابل محسوس فى ما يمكن تسميته « مادة فكرة  
 المادة » : وهو التقابل بين الصلصال والفخار ، بين الحشب المقطوع  
 والرجل الذى يصنع منه بيتا . فمن هذه الجهة لا تقابل المادة الصورة ،  
 بل الفكر ، والفاعل . وهى بلا ريب تنساق الى حد ما لقصد من يستخدمها  
 ولكنها تنساق كواقع له باطنه وردود أفعاله الخاصة : وكل من عمل بيديه  
 فى العمل يعرف نزوات الحشب ، واللحم ، بل والنحاس الأصفر أحيانا .  
 فهناك شيء فعلى على نفس مستوى وجود الإرادة ، وتناقض الجسم والنفس  
 هو أشد صور هذا التقابل لفتنا للنظائر .

ومما يتجافى مع الحيلة أن نقول ان العقل ينخطى هذه الثنائية :  
 فمن الواضح على الأقل أن تاريخ الفلسفة كله زاحر بمحاولات القضاء  
 عليها . والمادية المذهبية جهد فى هذا الاتجاه : ولكن عدم كفايتها كمفسر  
 يزداد اتضاحا بحيث أن فكرة الجوهر المادى بالاقتراعات المتوالية تزداد

تعقلنا في علاقات منطقية هندسية • وإذا استطاع شيء في المادة على أساس هذا الفهم أن يتحد بالحياة والوعي الفرديين ، فهو الباقي بعد هذه الاقتطاعات • وعندئذ لا يكون للمادية شيء من التفسير أو المعقولية يمكن أن يرجع اليه الشعور والامتثال • والثالثة تصبو الى ذلك أيضا ، بالمعنى الذي يدل به هذا اللفظ الشديد الاشتراك على النظرية التي يمكن بمقتضاها رد مادة المعرفة بأكملها إلى فعل المعرفة • ولكن هذا الفعل لا يمكن أن يتقوم إلا إذا تحول إلى حكم معياري • ومن التناقض ، أن نقول مع بارمنيدس أن التفكير وموضوع التفكير شيء واحد فحسب أو أن نقول مع أرسطو أن التفكير الأعلى هو تفكير التفكير • بيد أن ذلك لا ينقص من عمق هذه العبارات ، فهي تستند سرا إلى شكل من الجدل لم يطلق عليه اسم ، ويستحق أن يكون له اسم ، فهذا الجدل هو وضع قوى للاتجاه الذي يسلكه المرء لتأكيد أنه في نهاية الطريق • فالتعدد ليس حلما جميلا ، لأنه استعداد للواقع ضد نزوع الفكر الطبيعي إلى تحويل المثال إلى واقع •





## الفصل الرابع

# العقل المنشئ والمعايير الخلقية

( السبب الكافي للأفعال - معناه المزدوج - وجود  
الخلايا والبعث عن الخلق واحدة - التقدم والهدم -  
الأسس العقلية للفوضوية والسفسطة • «الغلوطة» الهدم  
الكاملي ) •

٢٢ - مبدأ السبب الكافي في مجال الفعل هو التأكيد بأنه ما من  
فعل يحدث بغير دافع • ولكن لهذا المبدأ معنى مزدوجا •

هوراس قتل أخته : فهل كان لهذا القتل سبب كاف ؟ وهذا  
سؤال يمكن أن يكون المراد به : أفي هذا الذي كان دافع للفعل يمكن  
تعيينه بحيث انه كان من الممكن توقع أثره ؟ - أو يمكن أن يكون المراد :  
أكان على حق (١) وهل كان فعله معقولا ؟ وأحدهما سؤال ينصب على  
الواقعة ، والآخر ينصب على الحق ، وكلاهما يحتكمان الى العقل •

ومن المؤكد ان الناظرين في هذا الاحتكام قد اختلفوا كثيرا •  
وسنحاول أن نبين انه في كلتا الحالتين يوجد موجه دائم من خلال هذه  
التنبيعات •

فلنتنظر بديا في وجهة النظر السيكلوجية • لقد حدث فيها تغيير  
وتعديل غريب بدون طائل • فقد كانت العلة - كما رأينا - في هذا

الموضوع مسئولية جمعية في البداية ، ثم فردية ، وكان هذا المعنى من العوامل التي أسهمت في تكوين فكرة العلة الفيزيائية . ولكن بمجرد دخول فكرة العلية الطبيعية في العلم : واستخدامها بانتظام أو منهجية متزايدة ، انعكست على المجال الخلقي بنوع من الارتداد . ولم تكن فكرة اطراد يمكن التنبؤ به في السلوك البشري غائبة عن أرسطو أو الرواقين ولكنها تطورت على الخصوص في القرن السابع عشر في مقالات بيكون ، ورسالة الانفعالات لديكرت ، والأخلاق لاسبينوزا ، الذي يعد الكتاب الثالث منه أكثر العروض جذرية لهذا التمثل . وهو يقول في صفحة شهيرة : « ان معظم من تكلموا عن الانفعالات وعن طريقة معيشة البشر ، يبدو أنهم لا يتناولون أمورا طبيعية تتبع القوانين العامة في الطبيعة ، بل أشياء موضوعة خارجها . بل ويبدو أنهم يتصورون الانسان في الطبيعة دولة داخل الدولة ، لأنهم يعتقدون انه يثير الاضطراب في نظام الطبيعة أكثر مما يتبع هذا النظام ، وإن له على أفعاله سلطانا مطلقا ، وأنه لا يعينها الا هو نفسه . . ولا ريب انه سيبدو لهم أمرا غريبا ان اهم بتناول اخطاء وسخافات البشر على طريقة الهندسين . . ولكن ما من شيء يحدث في الطبيعة يمكن ان يعد نقضا او عيبا ، لأن الطبيعة هي هي دائما ، وخواصها وسلطانها على الفعل هما شيء واحد فحسب ، وبعبارة أخرى ان القوانين والقواعد التي بمقتضاها يحدث كل شيء ويتغير هي دائما عين ذاتها ، وبالتالي يجب ان يكون هناك منهج واحد فقط لفهم طبيعة الأشياء ايا كانت : وذلك بواسطة القوانين والقواعد الكلية للطبيعة » .

ولكن من البديهي اننا لا يمكن أن نصل هنا الى نفس الاتصال الموجود في الحركة الفيزيائية : فالظواهر الواعية لا يمكن اختزالها الى المجانسة . فالشعور ، أو الفكرة ، أو القرار ، كل هذا ليس له تسلسل يمكن أن تكون الهوية نهايته . والاعتراض يستند الى واقعة ، ولكنه لا يدل على أن ما يتمناه من العقل ليس عين ذاته دائما .

وانلاحظ - بديا - انه ولد - وبكل قوة - سيكولوجيا لرد الفعل (٢) تعيد اقامة هوية كاملة من حيث الطبيعة بين التفسير السيكولوجي والتفسير الفيزيائي . فان فشلت هذه الهوية في تحقيق هذا التمثل ، بقي انها تنزع الى تحقيقه - ثم ، حتى مع الاحتفاظ بالسمة « الباطنة للوقائع النفسية » ، من الممكن أن نعرف فيها - كما في الفيزياء أو الفسيولوجيا - أصنافا من الظواهر ذات الاسم الواحد والمعاني

المختلفة ، ولها تعاقب منتظم . هوراس قتل أخته . والسبب هو أن « الغضب » ينتج « أفعال عنف » . دائما ؟ كلا . ولكن في مجال الفيزياء أيضا ، وكذلك في مجال البيولوجيا ، توجد اطرادات غير حقيقية الا من حيث هي نزوعات . فمثلا : تسقط الأجسام عموديا ( اذا لم يكن هناك دفع جانبي أو عدم تماثل في المقارمة ) والأنواع تتكاثر بمتواليه هندسية ( اذا توفرت الأقوات ولم يكن هناك تدمير بالجملة ، الخ . . ) كذلك ينتج الغضب القتل اذا لم يوجد عائق كاف . ولم يكن العائق كافيا . فهوراس متعصب لفكرة الوطن ، وهي مقترنة عنده بأفكار القداسة ، ومن ثم بالتضحية . وهو مستثار اثارة مفروطة لأنه خاض أخيرا معركة ، والمراء يقتل بمزيد من اليسر ان كان حديث عهد بقتل . والأفكار الرومانية تستخف بالموت . ولا وجود لروح الفروسية ازاء النساء – وللتفسير نهاية . ولكننا نرى بوضوح الى أى شيء ينزع التفسير : لقد كان من الممكن توقع ما سيحدث ، لو كانت هناك معلومات كافية ، وبذلك نتحقق مماثلة الفكر والأشياء ، وذلك بفضل روابط عامة تظل هي هي ، عن طريق مماثلة الأشياء فيما بينها . ويمدحون كبار الكتاب لأنهم يسيئون في المأسى أو الروايات الأثر الضروري سيكولوجيا لمزاج معين في موقف معين (٣) . « انها لصدفة كان كل شيء يحتمها » – وعلى العكس أى حل عرضى بدون جذور عقلية يعدونه ضعفا – اللهم الا اذا راينا وكما هو الحال عند مولير – أن وراء ذلك تشاؤما مقنعا يوحى – بدون الخروج عن العرف المتبع في الكوميديا وهو « النهاية السعيدة » – بأن ذلك ما كان ليحدث حقا في الحياة .

وثمة أكثر من هذا . فبرغم تيار الوعي المتدفق ، تجتهد السيكلوجيا الدارجة في اكتشاف ووضع ثوابت : مثل ذكرى تظل هي بعينها ، أو انفعال مسيطر ، يسندون اليه سمة مفسرة ( بكسر السين ) ، أو معرفة حقيقية ما ، أو الهوية الشخصية . وهذه اقتطاعات مماثلة لما في العلوم التجريبية . وهي مصطنعة بلاشك مثلها ، ولكنها معقولة وفعالة .

وأخيرا ، فى تيار التفكير يقوم رباط حقيقة بحقيقة ، ورباط فكرة / مبدأ بفكرة / نتيجة . فنحن نفسر حكما بأن نبين انه متضمن فى حكم آخر ، وأن لدينا وعيا بهذا التضمن . ونحن هنا نستطيع أن نقترّب من الهوية كاقترابنا منها فى أى ظاهرة فيزيائية ، حتى ان بعضهم أراد أن يرى فى التضمن الضرورى تحصيل حاصل (٤) . وثمة تحفظات

كثيرة على هذا ، لأنه لا يجوز الخلط بين العقل المنشأ والعقل المنشئ .  
ولكن وجود هذه الفقرة الى النهاية يعد بمثابة عرض من الأعراض الظاهرة  
ويمكن تقريب الرأى الدارج مما سبق ، وهو مثله خاطئ بالمعنى الحرفى  
ومثله أيضا فى كونه معبرا . وهذا الرأى الشائع هو القائل ان كل  
منطق صارم ينبع من مبدأ الهوية وحده .

٢٣ - أ يوجد عين هذا الاتجاه فى السبب الكافى بما هو تبرير ؟  
قد يخشى قبلنا أن يحول مثل هذا الاتجاه الأخلاق الى انسياق أعمى .  
وسوف نبين فيما بعد ان هذه الفكرة الموجهة هى على العكس اقرب الى  
الشخصائية : لأن الشخص هو الفرد من حيث هو عاقل ، مستمدا من  
ذاته وغير خاضع للخارج - ما يجعله فى علاقة ممكن أن تكون كلية مع  
غيره ، فلننظر بديا - وبدون تخمين - فى عدة سطور بهما ملاحظات  
متوافقة ومعبدة للغرض الذى نقترحه \*

أولا - تفوق معايير السلوك الموحدة القوانين وتفوق الأحكام الخلقية  
التلقائية ، كما كشف النقاب عنه فيما يبدو بول جانيه ودير كايم ،  
وان كان هذا لمقاصد مختلفة اختلافا جذريا (٥) . ويتوهم الفلاسفة فى معظم  
الأحيان أنهم يستخرجون قواعد جزئية فى الأخلاق من نظرية سيكولوجية  
أو اجتماعية ، أو ميتافيزيقية ، بل ويتكلمون بازدراء خاص عن الواجبات  
التي لا « تستند » الى شئ . ولكن الواقع انه ما يدعو للدهشة ان  
الشخص الشريف لدى بنتام ، أو لدى كنت ، أو لدى سينسر ، أو لدى  
رينوفيه يظل هو هو الى حد ملموس ، وليس هناك اعتبار نظرى يمكن  
أن يؤدى الى وضع طبع نبون فوق طبع مرقس أوريليوس ، أو حكم بأن  
طرطوف أفضل من المنسيور ميريل (٦) .

ويكتب ديكرت الى الأميرة اليزابث انه ليس لديه أى تغيير يحدثه  
فى الأخلاق وكنت يلاحظ فى حاشية طالما أحمل شأنها (٧) ان الفلسفة  
ليس من مهمتها اكتشاف الأخلاق ، أو البرهنة عليها ، و تغييرها ،  
بل مجرد البحث عن صيغة تجعل جميع تقييماتها متوافقة فيما بينها .  
ثم يضيف الى ذلك قوله : « وعندما يعرف المرء مدى أهمية الصيغة لدى  
الرباضى ، بحيث تسمح له ان يحدد بطريقة دقيقة للغاية ما يجب عمله  
لمعالجة مسألة ما ، بدون فجوات أو أخطاء ، فلن يعد المرء من الهينات  
أو النوافل التى لا دلالة لها ، العثور على صيغة تسمح بمثل ذلك بصدد  
أى واجب كان » وشكا جون ستيوارت مل ، وسينسر ، من أن ناقديهما  
لا يريدون أن يدركوا الى أى مدى تبرز الارتباطية أو التطورية القيم

الحلقية المقبولة لدى العموم ، بل ان سبنسر دهش ، مع شيء من الأسف وبشيء من السذاجة ، لأن منظورا جديدا كمنظوره يقتضى هذه القلة الضئيلة من التغيرات فى التطبيقات المعيارية .

وينبغي ، اذا ما أردنا المضى بهذه الملاحظة الى الغاية ، أن تكون تحت تصرفنا مجموعة من الكتب من قبيل الرسائل الثمينة التى كشف فيها المسيو « البير باييه » عن الأحكام الحلقية التى يمكننا اثبات وجودها لدى الرومان ، والغاليلين الرومان ، الخ . فنلج فيها بوضوح - كما يبدو لى - تنوعات المعايير الصريحة الصياغة أو الضمنية بالقياس الى معاييرنا ، وأيضا نلمح التيار ، أو على الأصح المغنطة التى توجهها توجيهها متشابهاً . وفى هذا - كما يقول فقهاء القانون - « بداية دليل أو برهان » علينا أن نحفظ به . وحتى اذا تناولنا حقبا من الزمن أبعد من هذه ، فلن تكون هناك صعوبة كبيرة فى التعرف على وحدة واحدة للعقل فى الأخلاق ( اذا عيننا بفصلها فصلا حاسما عن العرف ، أى عن العادات الجنسية والظروف المادية للحياة ) من خلال الأفاضيل الشعبية للهند ، أو لمصر القديمة ، أو فى التوراة ، أو فى المسرح الاغريقى ، أو فى الأخلاق الى نيقوماخوس - التى يقول عنها « ووشمار » انها ربما كانت بالنسبة للأخلاق بمثابة مبادئ « اقليدس » بالنسبة للمهندسة . وقد نشر المسيو « لوى فيبر » فى مجلة الميتافيزيقا والأخلاق فيما بين سنتى ١٩٠٥ و ١٩٠٩ سلسلة من المقالات عن « أخلاق ابكتيت » والاحتياجات الراحنة للتعليم الحلقى ، وهى ثقل توازن بازاء نزوع من لا يحبون أن يكتشفوا الا تناقضات بين العصور المختلفة . ولنتناول أخيرا الصور الست للحكماء ، التى رسم المسيو « ليسين » فى « رسالة الأخلاق » - وهو كتاب على جانب عظيم من الحسوبة والأصالة منشور فى مجموعة لوجوس - ابتداء بالحكيم البوذى وانتهاء بالتصوف البرجسونى . وهم حكماء مختلفو الأوطان والعصور والمذاهب النظرية ، ومع ذلك ليس مما لا يمكن رفضه - كما بين هو ذلك - أن كل واحد منهم متفوق خلقيا تفوقا لا متناهيا على الانسان الذى يعيش بالطريقة التى تعارض ذلك تعارضا مطلقا ؟

٢٤ - لقد حاولنا أن نقيم الدليل التفصيلى فى كتاب آخر (٨) ، على أن الاتجاه الدائم للأحكام الحلقية ولتقدماتها يعبر عن تفوق عين الشيء على الآخر - أعنى ما يبدو لنا أنه عصب العقل المنشئ : وسنكتفى هنا اذن بتلخيص نقاط نمطية منه ، مع الرد على اعتراضات معينة .

العالم كله متفق على الاعتراف بانطواء مثل السامرى الصالح على

تقدم خلقى يتجاوز الناموس القديم - فى أى شيء ؟ فى أن الالتزام الخلقى الذى كان معترفا به منذ أقدم المصور بآراء « القريب » ( قرابة الدم أو المواطنة ) قد اتسع للأجنبى ، بل وللأجنبى الذى يعد عادة بمثابة عدو . والثى الغريب أن توسعا بهذا الاتجاه نفسه - ولكنه أضيّق منه - كان موجودا بالفعل فى سفر اللاويين ، وهو التوصية بمعاملة الأجنبى المقيم فى الوطن معاملة المواطن . انها الأخوة المحدودة بالمجموعة الطبيعية ، وقد اتسعت للضيّف الأجنبى ، ثم لجميع الناس ، وهذا هو التحرك بالأفكار الخلقية نحو الكلية . وقد يقال إن الأمر بالعكس ، ففى عصرنا عادت للظهور وبقوة صارخة نزعات العنصرية وكرهية الأجنبى ، فهل تعد هذه النكسة ، وإن كانت محلية - بمثابة تقدم ؟ أيمكن لفيلسوف أن يقرها ؟ وهذه هى المسألة : فالأمر غير متعلق بسلوك الناس ، فلعله لا يتحسن مطلقا ، بل يتعلق بأحكام تقييم هذا السلوك ، عندما يستند الناس (يلجأون) إلى العقل . ومن الملحوظ جدا أن الشعور التقليدى ، فى هذه المسألة ، يناسبه العداء عين المحصوم الذين يخشون قدر العقل والمنطق ، وبنفس الحجج .

والسؤال الذى انطلقنا منه يحتوى أيضا ، فى منطوقه نفسه ، قضيينا له نفس المعنى : أتوجد قطبية ايجابية للعقل ، كافية من حيث هى تبرير ؟ ولكن ما معنى أن تبرر فعلا أو سلوكا ؟ معناه أن نبين أنها شرعيان ، وبالتالي يستند لدى الآخرين من مشاهدين وقضاة وأصدقاء ، إلى وجود مبادئ هى بعينها مبادئنا (٩) . وهنا مرة أخرى يرجع إلى الهوية لاثبات أننا على حق .

ولا يحدث هذا فى المادة أقل من حدوثه فى الصورة ، إذا كان ما نحكم بأنه سيئ أساسا هو مركزية الذات والجور ، الذى يمكن أيضا أن يسمى فرط الاهتمام بالذات . وقد كتب « سبنسر » فى « مبادئ الأخلاق » دفاعا عن الأنانية ضد الغيرية . وهو عنوان صارخ وفيه مفارقة ، ولكن يعرض هذا أن الدفاع جاء على عكس ذلك (١٠) . ولكن المحتوى لم يكن على هذا النحو ، فما أراد بيانه هو أن تضحية الذات تكون أحيانا مناهضة للغاية منها ، كما هو الحال لدى أب يقتل نفسه بكثرة العمل ليجعل أسرته تعيش فى سعة ، فيموت من الاجتهاد ويتركها للفاقة . فهناك درجة معينة من الاهتمام والدفاع عن الذات ضرورية بالفعل الخلقى ، ضرورتها لكل فعل . وهذه القاعدة العامة لا يفكر أحد فى انكارها . وهذا لا يعنى أن تضحية الذات ليس لها أى قيمة باطنة ، وأنه لا محل أبدا لوضعها فى كفة الميزان مع مصالح خلقية أخرى . إنما المراد هنا ببساطة أن مؤلف « الفرد ضد الدولة » (١١) لا ينحاز خطأ ضد هذا المعيار .

فالذي لم يكن لديه سوى واقعية رجل عمل ، وحسنا مشتركا ( بداهة سديدة ) للوسط العادل ، انقلب رومانسية حادة لدى «شترنر» ، عندما تمرد على امتداد « المقدس » أى الكلي ، وضد « الحقيقة » زاعما أنه يريد تضيق حق تصديق كل شيء ، واستئصال الحقيقة من التفكير الفردي ، وأن يجعل عبادة المجتمع أو الانسانية ( وهما ليسا شيئا واحدا ! ) محل محل الدين . بيد أنه لا ينزع بحدّة أقل نحو اسقاط الفردية تحت حجر الطاحون . فهو يمثل « المتفرد » كمن يتجول فوق شريط من الأرض يزداد باستمرار ضيقا ، « أرض الكفرة » ، حيث لا يكاد يوجد موضع لاختلاف شخصي . يقول « شترنر » : « خطوة أخرى وينتصر عالم القداسة : لأنك ستسقط في الهاوية . ابدل جهدا صادقا قبل فوات الأوان . . . تجرأ على الاقتحام ، واندفع عبر الأبواب الى قس الاقداس نفسه . . . ابتلع المقدس ، فيكون ملكا لك . اهضم القربان المقدس ، تتخلص منه » (١٣) .

٢٥ - ليس من الممكن التعبير بصورة أقوى من هذه عن التناقض الجذري بين العقل ، والأخلاق والمقدس وبين الفرد بما هو نسيج وحده ، آخر جميع الآخرين . وفكرة كهذه هي التي كانت السبب في نجاح « اللا أخلاقي » ونجاح مرافعات معينة لها نفس المذاق ضد التماثل ، ويمكن أن يمهّد ذلك لبعض التأمّلات التي تخفف من جاذبيتها بصورة غريبة .

أولا ، الترافع ضد الانسيابية معناه الرغبة في اقناع الناس بالافلات منها ، وبالتالي النزوع الى تجميعهم حول معايير جديدة معارضة لتلك التي قبلوها سابقا (١٣) . ولا يتجه التحريض الى الجميع ، بالطبع بل ستكون هناك أخلاق للسادة ، أو على الأقل للمتحررين ، ولكن المثل الأعلى لن يكون الا جماعة هذا التحرر ، شأن مساواة المواطنين في المدن الاغريقية القائمة على الرق . والقيمة تغدو أقل قيمة كلما اكتملت فرديتها .

ولكن هذا كله خارجي . ولئن استطاعت الفردية الفوضوية ، أو اللااخلاقية التي نادى بها « اندريه جيد » ، أن تغدو مدرسة ( أو تيارا له أنصار ) ولا تكتفى بتملق النزعات السيئة ، فلأنها صائبة أخلاقيا من أحد جوانبها . ونقول صائبة ، أى انها تصلح للجميع ، وقادرة على حل خلافات سابقة .

وما تتمرد عليه هذه المذاهب وتناهضه ( ولا يخلو ذلك من اشتراك

في اللفظ ) فهو الضغط الاجتماعي الذي يفرض قواعده من الخارج على الفرد ، ولكن فيما نسميه الرباط الاجتماعي ، **يوجد نظامان للعلاقات مختلفان جدا** : فهناك من جهة مجتمع عضوي من سادة وعبيد ، ثم من مخدمين ومستخدمين ، وتجار وعملاء ، وحاكمين من كل مستوى ومحكومين وقد نما هذا المجتمع كما تنمو كل الأجسام الحية ، وتفاضل بواسطة الصراع في سبيل الحياة ، صراعا داخليا وخارجيا ، لأنه في حرب مع كيانات عضوية أخرى من نفس جنسه . والرباط الاجتماعي هنا هو الفرق والاعتماد المتبادل بين المتكاملين ، الذين يحتاج كل منهم الى الآخر . والشكل المثالي لهذا المجتمع هو الدولة الشمولية . وهناك من جهة أخرى المجتمع الصغير ، الذي قام فلاسفة ذوو ميول مضادة مثل « تارد واسبيناس » بالكشف عن أن له أهمية من الدرجة الأولى (١٤) . والجماعة المثقلة على هذا النحو ، سواء أكانت ضيقة أو متسعة ، لا تعود « مجملات كليا » مكونا من تروس متفاضلة بل هي « أخوية » مكونة من نظراء ، متحدين بواسطة هذه الرغبة في المسائلة ، وعن اعتقاد بالقيمة العليا لما يوحد بينهم ، وعلى هذا النحو يتحد العلماء ، والفنانون ، والأنصار الذين لهم نفس المثل الأعلى ، ويتحدون عبر الحدود في مجتمعات صغيرة أو جاليات كثيرا ما تكون موضع شبهة لدى المجتمعات العضوية . و « المقدس » الذي يتمرد عليه « شترنو » هو على الخصوص الانسيابية الناجمة عن الحياة الاجتماعية (١٥) ، من حيث هي جسم كبير نحن أعضاءه ، والذي يفرض علينا - لضمان خدماتنا له - عددا معيناً من المعايير أو الالتزامات التي تدعمها سلطته . وهذا ما هو محق فيه .

والبحث عن الهوية العقلية والتأنيس الكامل يلاقى عقبة واقعية باللغة القوة ممثلة في وجود كيانات عضوية جمعية تكونت شيئا فشيئا وفق القوانين العامة للحياة البيولوجية ، بواسطة التأثير اللاواعي للصراعات الاقتصادية والصراعات الدموية ، والمنافسات والحروب السياسية ، ولا أحد اليوم يشارك في الوهم الساذج الذي يرى ان المجتمع ثمرة عقد مصطنع ومقصود اراديا ، أو نتيجة دستور صنعته دفعة واحدة عبقرية مستأنية لمشرع . ونحن نعلم - على العكس من هذا وبما لا يدع مجالا للشك - ان التنظيم والتفاضل الاجتماعيين كانا بدبا - كظريهما في أجسام الحيوانات - من أثر الصراع الكلي ، أي من أثر الحاجة المادية ، والعنف ، والغزو ، وجور القوى على الضعيف . وكل هذا وقع ، ان لم يكن شموليا ، فعلى الأقل بصفة أساسية في الحقبة التي كان فيها الناس يعيشون غالبا بالفرسية ، ليس لهم أي وعي جمعي عن روية (١٦)



ولما « استمقظوا » - كما يقول فيبني - دهشوا واستولى عليهم الإعجاب بهذه الأطر الاجتماعية التي تضمهم وتسندهم ، فعبروها . وعبادة الأسرة والدولة لدى الاغريق والرومان ، والحق الالهى للملوك ، والوطنية المتعصبة والغازية ، والمتحالفة فى كثير من الأحيان مع ديانة قومية ، ذلك كله أول انعكاس فى الوعى الوليد للحالة الوضعية المعطاة التى كانت موضع زهو .

والواقعة صحيحة من حيث الثروات ، ومن الناحية السياسية . فالشعوب عندما تبدأ فى معرفة ذاتها تفتن بوعياها الى التنظيم الاقتصادى الذى نتج تلقائيا ، ويكتشفون انهم مالكون لما استولوا عليه عنوة . ويقدسون هذه الملكية عن وهم طبيعى أكثر مما يقدسونها بإرادة ذات روية للدفاع عن مصالحهم . ويعتزون على أسباب عليا لامتلاك الاراضى على يد عائلات معينة أو أفراد معينين . ويتعنتون فى البرهنة على ان البرابرة ، وهم عبيد ، انما ولدوا للعبودية . ويلتصق احترام دينى بالتنظيم الذى يجد الشخص نفسه مقدوبا به اليه بسبب مولده . وهذا الاحترام لا يشارك فيه من يتمتعون بهذه المزايا المكتسبة فحسب ، بل يشارك فيه أحيانا كثيرة من يقاسون منها أيضا : وعلى العكس من ذلك ، كثيرا ما نجد ان الذين يعدون للثورات اناس كانت مصلحتهم المباشرة فى الوقوف فى وجهها

هذا التماسك القائم على الترتيب المتدرج (للمكانة أو الطبقة) انتقل من الحالة الواقعية البسيطة الى حالة الامتنال العامة فى اذهان من يشاركون فيه . وهذه هى العقبة التى تواجه الفكرة الحلقية للشخصية الانسانية . وهى التى جعلت رجلا مثل « جوزيف دى هيستر » - وهو ثيوقراطى بعيد النظر - يتباهى بأنه كثيرا ما رأى روسا ، وفرنسيين ، وزراعا ، وصناعا وسادة ، ولكنه لم يقابل قط الانسان المثالى الذى يزعم الفلاسفة انهم يحددون حقوقه . والى هذا النمط ترتد جميع التهكمات وجميع الاعتراضات التى تثيرها دعوى جعل الناس أشباها متناظرين ، ويرتد رفض نظر الدعوى اليوم وهو عبارة عن اعلان ان العدالة شئ حسن نظريا ولكن الكمال ليس متاحا فى هذه الدنيا ، ولا ينبغي أن نتوقع نزوله اليها . ويرتد ازدراء المساواة لأنها « مجرد فكرة من افكار الازهر لا تحققها الطبيعة أبدا » . ويرتد الرأى القائل ان كل شئ يسير على ما يرام « اذا كان للسيد بيته وللعامل خزيره » - وبالاختصار يرتد احترام البناء الاجتماعى المعطى ، المقروض على الانسان بواسطة التطور السابق ، والذي

تكون شيئا فشيئا ، بدون قصد ، بواسطة الآلام والجهود التي أقامت في النهاية نوعا من النظام ، هو توازن الأفراد الذين يجعلهم اختلافهم متعارضين ، ويخضعهم للنظام . وبهذا نرى الى اى مدى يعد المذهب الذى يضع القيمة العليا فى مساواة الناس وتشابههم مذهباً فردياً بالمعنى الحسن للكلمة ، ويرغم الآراء المسبقة المضادة .

٢٦ - لابد اذن من مضادة عمل الطبيعة فى هذه المسألة ، اذا أردنا ان نحقق كل ما اتفقت الأخلاقيات على اطرائه . وإعنى بالطبيعة السورة التى تدفعنا الى غزو فراغنا الحيوى ، السورة المشتركة بيننا وبين مجموع الكائنات الحية ، والتى تدفعهم الى النمو بالتلاؤم مع ما يحيط بهم ، بواسطة التغذية ، التى تتضاعف بتجدد انتاج النوع . وتمضى هذه الطبيعة بلا انقطاع - تحت دفع الحياة - صوب تفاضل أعظم ، والى تنظيم أكثر ، والى صنع أنماط أقوى لا يمكن ردها الى عناصرها البسيطة . ولكن ليس لنا الحق فى اختزال تاريخ العالم الى هذا « التكامل » ، لأن العقل متى ظهر على المسرح ، فان مبداه يشرع فى العمل فى اتجاه مضاد ليقوض الصرح كله فى الحفاء . **اولا** : بسؤاله المتكرر لماذا ؟ لأن كل اختلاف يتطلب تفسيراً ، ولا يعود كافياً أن ترد على ذهن مثقف بأن البراهمة خرجوا من رأس براهيم ، وأن المقاتلين خرجوا من ذراعيه ، وأن الصناع خرجوا من بطنه . **وثانياً** : بأمثلته : لأن خاصة التفكير المنطقي أن يستوعب الكثرة المحسوسة برد الفرد الى نوع ( لا الى كيان عضوي ) ورد النوع الى جنس ، ورد الكل - ان أمكن ذلك - الى وحدة فى الماهية ، على نحو ما حلم بذلك جميع الميتافيزيقيين . **ثالثاً** : بتطبيقاته : ففي مجتمع يبدأ الذكاء فى القيام بدور على قلبه ، يجد ذوو القيمة أنفسهم منجذبين بعضهم الى بعض من خلال الطبقات الاجتماعية التى يشجبون ثباتها . **ورابعاً** وأخيراً : وجوده لأن العقل الذى يجد نفسه هو هو بعينه لدى جميع الناس بمنح كل من يشاركون فيه شركة طبيعية ، بل وهوية جزئية . فالطفل الذى قام بعملية جمع عددتين جمعا صحيحا يعرف عن ذلك المجموع قدر ما يعرفه عنه أعظم الحاسبين فى العالم ، كما يتسول « ديكارت » . ولم يكن « اوشيناس » مخطئاً ، عندما لمح اشكالا هندسية على الرمل الذى مر به ، فهنا نفسه لأنه التقى باناس يماثلونه . هوية العقل هذه ، مهما اختلفت الأمزجة ، والطباع ، والظروف ، هى التى تسمح للناس بتأسيس علم مكتسب وقابل للتوصيل ، وهذا ما قدسه ( الآلهة ) المسيحيون - فى أعقاب أفلاطون - عندما جعلوا من اللوجوس كلمة الله ، موضوعاً لعبادتهم والنمط الأعلى المشترك للتفكير الانسانى - ان جميع

البشر مندوبيون للسلام ، وليس شعبا واحدا فقط هو شعب الله المندوب لحكم الشعوب الأخرى ، هذا هو شعار الديانة الجديدة يوم تأسست حقا بانتشارها في العالم كله على يد رسول الأمم ( بولس ) . ان جميع الناس مندوبون للنور والمساواة : هذا هو شعار الثورة الفرنسية يوم اندفعت - بمثابة ديانة - لتغزو الشعوب . فجميع آثار العقل تنجس اذن الى هدم النظم المناهضة للمساواة ، التي يعامل فيها الانسان بمثابة عضو أو وسيلة لشيء آخر غير ذاته ، وليس بمثابة غاية في ذاته .

وإذا ما حللت فكرة الحرية ، كما هي معطاة في أفعال من يزعمون تحقيقها ، رأيت أنها أساسا عبارة عن تمزيق الأطر التي شادتها الحياة ، وليست اطلاقا في حرية الإرادة التي يقول بها الفلاسفة . فالانسان الحر هو الانسان المتحرر أو المعتق من القيود . المعتق من التنظيم القديم الذي حطم أوصاله ، المعتق في الوقت نفسه من الفرائض والآراء المسبقة التي لا يمكن تحويلها الى أفكار واضحة للدراك . لم يعد هناك بورجوازي ، ولا عامل ، ولا تاجر ، ولا سيد شريف ، بل انسان فقط ، وبصورة متشابهة . ان فكرة العقل دائما مماثلة لذاتها ، فيها قيمتها الخاصة بفضل كليتها . وهي فكرة تلقاها « كمنط » بمثابة مبدأ من عقله العمل وحاول منظرو الثورة في ذلك الحين أن يستنزلوها مطبقة في قوانينهم ، فحطموا الأقاليم الفردية القديمة ، ليجعلوا منها محافظات نمطية متشابهة وحملوا الى شعوب أوروبا اعلانهم لحقوق الانسان ودستورهم تامى الصنع . وفتتوا الأسرة بالغاء حق البكورية الذي كان عماد استمرارها ووحدتها . وسلخوا باختصار سلوكا هو أسخف ما يكون من وجهة نظر الحياة التي لا تسمح بالتنازل وإعادة الصنع عند أول أمر بذلك . ولكن العقل والحرية هما بالضبط مصلحا الحياة ، ولا يتحققان الا بهدم منتجات معينة للحياة : وهذا اذن كان من جانب الثورة وهما خطيرا : فقد اعتقدت انه يمكن المضي الى الهدف دفعة واحدة ، وتحويل الأمور الاجتماعية على نحو ما تغير أوضاع قطع الأثاث في حجرة (١٧) ولكن لم يكن هناك تجاهل للقيمة الخلقية في مبدأها العقل .

٢٧ - وبهذه السورات الكبرى للعالم الحديث ، وكما كان الحال مع حاسبات المسيحية البازغة ، التي توجه ضربات عنيفة متوالية ضد الوطن والأسرة والملكية ، بحيث لا تبقى الا على « شركة النفوس » ، نجد أنفسنا في مجال اليوتوبيا ، أعني في ذلك الجانب من الحقيقة الخلقية الذي لا يمكن أن يتحقق بالفعل حاليا ، لأن المادة التي تنطبق عليها هذه الأفكار

لم تزل منطقية على أكثر مما ينبغي من المعطيات اللاعقلية بحيث يجعلها ذلك غير صالحة لتلقيها . بيد ان آخرين ذهبوا إلى «بعد من هذا ، فصنعوا بديا الاستدلال التالي : ان الشيء الوحيد ذا القيمة فى الانسان ، باعتراف الجميع ، هو كلفيته كائنسان ، أى العقل الذى به لا يختلف فى شئ عن نظرائه . فكل البشر ، بهذا المعنى ، متساوون اذن خلقيا ومتعادلون تماذلا صارما ، وليس العقل فقط واحدا بالفعل بين الناس ، بل وينزع الى توحيد الأشياء بردها الى مبادئ بسيطة . وكل عدم تساوى معطى موضوعيا فهو لدى الكثيرين غير معقول . وحينما يتعلق ذلك بالبشر فهو انكار لطبيعتهم الحقيقية . فاذا كان العقل شيئا خيرا ، فالخير سيكون أيضا هدم جميع الفروق ، وفى المجال الاجتماعى بصفة خاصة . وسيقتضى الاستقلال المطلق لكل ذات مفكرة بازاء كل تنظيم أيا كان : دينيا أو اقتصاديا أو سياسيا ، أو خلقيا ، لأنه لا يمكن أن يكون هناك تنظيم الا بلون من ألوان الخضوع وعدم المساواة .

هذا الاستدلال الذى نما بطرق شتى ، هو الذى كان العدميون والفوضويون يسمونه بصورة غامضة « العقيدة » ( أو المذهب ) وكانوا يشعرون نحوه بعين الثقة المتقدمة التى كان يشعر بها من قبلهم المسيحيون الذين حطموا الأصنام تمهيدا واعدادا لقرب محيى ملكوت الله . وليس معنى هذا انهم ( أى الفوضويين والعدميين ) لم يخلطوا تصورات غريبة بل وربما أيضا متناقضة ، عندما انحازوا مثلا للتطورية ، أو عندما اقترضوا من اشتراكيين معينين – هم أنفسهم غير منطقيين مع أنفسهم فى ذلك الظرف – الدفاع الدرونى الخالص عن صراع الطبقات (١٨) . ولكن برغم هذه الزيوغ العرضية ظلت الفكرة العقلية فى جوهرها ، فكرة الحرية والعدالة المطلقة ، هى بؤرة تفكيرهم . وأشهر صنفهم الألمانى والفرنسية تحل أسماء « الحرية » و « التأثر » « نصير الحرية المطلقة » . ويتعلق الأمر ببيان لا أن « قوى هذا العالم أصبحت هدفا لكل زيادة وكل احتلال » (١٩) ، فحسب ، بل وأيضا انها تستحق ذلك لأنها ليست الا صنعة القوة والجور ، أو ان « القانون والسلطة » (٢٠) لم يعمل الا لمصلحة الأقوياء ضد الضعفاء ، وبالتالي يجب تخصيص كل الجهد الذهنى والاجتماعى لهذا العمل الانكارى ( السلبى ) ، بدون البحث عن امتثال أى حالة مستقبلية للانسانية (٢١) . ومن الغريب أن تلاحظ ان هذه الثقة التفاؤلية بالطبيعة ، وهى متحازة للعناية فى بابها على منوال التطورية الداروينية قد اندمجت فى أيامنا هذه بالمذهب « الأذى » الذى

قائمة السلوك الأساسية فيه هي المشاركة في كل ما ينمو والاسراع في استنساخ كل ما يصيبه الوهن .

ويكاد يكون مستحيلا على الذكاء الذى ينمو تحت اشراف العقل وحده ألا يشعر بديا بشئ من الانسياق في هذا الطريق . ومن حيث المبدأ ، فكل عقلانية - كما بينت ذلك أنفا - فهي بالطبيعة عامل هدم كبير ، وذلك بحكم ضرورة منطقية . والواقع ان أنصار النظام القائم - سواء كانوا مدافعين عن العرش أو عن رأس المال ، أو شموليين أو وطنيين أو عنصريين - لم يكفوا قط عن تكوين جماعة استبدادية في مواجهة أنصار العقل الخالص . الذين تصل تأملاتهم دائما - حتى ما هو بعيد كل البعد عن السياسة - الى هدم جانب من جدار في الصرح العتيق الذى أقيم تنظيمه بدون رأيهم . ومنذ زمن سقراط يرى أنصار النظام القائم أنصار العقل بأنهم فوضويون وأعداء الدولة . وقد اضطر « ديكارت » لدفع الاتهام عن نفسه في مقاله عن المنهج ، عندما جمع الكيان التقليدى للعلم والتعليم باسم الحس المشترك ( البدهة السديدة ) وهو واحد لدى جميع الناس ، ففرض على نفسه التوقف عن نقده بالنسبة للكيان الاجتماعى ، الذى يصعب جدا اقامته متى انهزم ، بل ويصعب جدا المحافظة عليه قائما متى اهتز . وكل الفلسفة الفرنسية في القرن الثامن عشر ، وكل عصر التنوير الألماني ، أثارا مثل هذه الانتقادات . فلا محل للدهشة من ان المذهب العقل المعاصر ، ولاسيما في أيام الأزمات يتهم دائما بالعدمية .

ومن الضروري أيضا كذلك ان نعرف عند أى موضع ينتهى جانب الحقيقة الذى تنطوى عليه هذه المذاهب ، حتى لا نورط الذكاء ، والعدالة والعقل ، وصور الارتداد ( من التنويع الى الوحدة ) التى تقتضيها ، فتختلط بعقيدة الهدم القوى الشامل .

هذا الحد آت من انه يوجد في الفوضوية وضع أساس خاطئ ، فهي قائمة على بديهية قديمة لجان جاك روسو : ان الانسان خير بالطبيعة وذكى ، ومتأخ ، ومحب للعمل ، فليترك لشأنه ، لأن كل الشرور مصدرها القهر . وهذا فيه تناس لحقيقة أساسية ، وهي انه اذا كان الناس أصحاب النفوس جميعا مشاركين في العقل ، وبذلك فهم « أئسيما » ومتماثلون » ، ففهم أيضا جانب مسرف في عدم المساواة : وتلك هي القوى غير المقولة كتنهوه التمتع ، وشهوة السيطرة ، وصور الانانية المتباينة . وهناك أيضا في الاتجاه المضاد لذلك عاطفة المحبة ، واحترام العقل .

ويقول « باكونين » ، كررا نفس الفاظ « أوجست كونت » تقريبا : « ان نمو الانسان نابع من طبيعته الحيوانية ، ولكنه يصل الى انكارها ، فنقطة البداية هي الحيوانية ، ونقطة الوصول هي الانسانية » . وهذا صحيح ولكن هل نقطة الوصول - فى الوقت الذى تكلم فيه « باكونين » - كانت قد بلغت الانسانية بأسرها ؟ بل أوصلت اليها أرقى الأمم مدنية ؟ كلا ، بداهة . فهناك اذن نوعان من القهر أولا : قهر القوة الحيوانية والغريزية الموجه ضد العقل ، أ وضد قوى حيوانية أخرى ، أو - فى معظم الأحيان - ضد الاثنين معا ، بما ان الناس يشاركون فى كليهما . وثانيا : قهر العقل الموجه ضد العقول الأخرى ( ببرهان العلم ) أو ضد القوة الغريزية والحيوانية التى تشتبك فى صراع مع العقل .

واليك القياس الفاسد ظاهرا للعيان : فبعد أن اعترف بالسمة المقدسة للشخصية الحلقية ، من حيث هى مشاركة فى العقل المشترك ، ومن ثم مشاركة فى السمة الانسانية ، أخضع لهذه الشخصية « الفرد العيى » بكل نزوعاته التى ينطوى عليها فعلا ، المعقولة وغير المعقولة . والقهر ضرورى لمثل هذا الفرد : ففى داخله يقوم ضبط النفس ، وجهد الذكاء المستمر لاجماد اندفاعاته الانسانية أو الانفعالية . ومن خارجه يقوم النظام الاجتماعى الذى يقم لعقله ولشخصيته الأخلاقية ، فى تضالهما ضد الحيوانية ، العون الجمعى لكل العقول الأخرى التى تساند هذا النضال وتقره . فلا اخاء هناك ولا مساواة ، بل ولا حرية ممكنة للبشر الذين يريدون أن يظلوا فى الوقت نفسه على ما هم عليه اليوم فى فرديتهم المفردة . فاذا حطموا فجأة كل العوائق التى تزين على عقلم وحطموا كذلك العوائق التى تعترض شهواتهم ، سقطوا ببساطة فى الحرب الحيوانية التى جعلتهم اتصالاتهم وعلاقاتهم الفكرية يخرجون منها ببطء .

وفى حدود أنحاء الفوضوية باللائمة على التنظيم الآلى الذى خلقته الحياة ، والناجم عن الغزو والاستغلال والقوانين البارة التى تكفل مصالح الأقوياء وتكمل عمل الطبيعة بالمحافظة على ، أو تسهيل ، التفاضل الاجتماعى ، فهذه الفوضوية لا لوم عليها . ولكنها تفقد كل قيمة عندما تمد هذه الروح بعينها ، روح أنسلب المتمرد ، سواء الى التنظيم العقلى - كأن يكون ذلك اتحادا فيدراليا حرا لدول تحد باختيارها من سلطتها بقصد المحافظة على السلام - أو يكون ذلك مؤسسة اجتماعية هدفها تحرير العقل - أو حتى المؤسسات التى كانت فى أول نشأتها عنيفة ( عدوانية ) ولكنها صارت فى الواقع أداة للعقلنة ، مثل المؤسسات

الإدارية والقضائية في الأمم المتعدنة ، لأن أصل نشأة الأشياء كثيرا ما يكون متميزا عن وظيفتها الحالية . وقصارى القول ، أن العقل له الحق في حرية مطلقة ، أما الغريزة فلا . إذن بالفرد الواقعي والعيني ، الذي أقله عقل وأكثره غريزة ، يخضع شرعا للقوة الجمعية من حيث أنها ممثلة لإرادة لا شخصية وذات روية . ويحسن أن يطيعها ، ولو بالقهر ، مادام عقله في داخله لم يزل تابعا وواقعا تحت سيطرة الغرائز . ولا يحق أن تكون لهم حرية خارجية مطلقة ومساواة تامة إلا من حققوا في أنفسهم الحرية الداخلية ، أى من حرروا عقولهم من العادات والشهوات ، والإيعازات والآراء المسبقة والانفعالات ، والذين لا يمكن أن يقطعوا الشجرة ليحصلوا على ثمارها دفعة واحدة ، ومن يسلكون في جميع الأوقات كما نسلك نحن في أفضل أوقات بصيرتنا وصحونا . ولاريب في أن هؤلاء في الوقت نفسه ، وباتفاق ذكائهم ، سيعملون على ازدهار إخاء كامل . ومتى وصل جميع المواطنين إلى هذا ، صار من حقهم إلغاء الدساتير ومجموعات القوانين . لكن من المحتمل أيضا أنهم عندئذ لن يشعروا بحاجتهم إلى هذا الإلغاء .

٢٨ - ومن وجهة أخرى لا ينبغي أن ننسى أن حالة الفوضويين ان كانت ذات مغزى ، لا تمثل المبدأ الوحيد. للخطأ الفلسفي في هذا الصدد .

ومن بين اللاأخلاقيين الممارسين ، وهم الذين يزينون بتمذهب نظرى سلوكهم العادى ، كثيرون لا يعتمدون إطلاقا على شعور عادل بما يريده العقل المنشئ إذ ينسون هذا العامل أو ذاك من العوامل التى تحدد التطبيق . ووجود هؤلاء الأفراد ليس على الإطلاق اعتراضا على القيمة الكلية الشاملة للعقل ، وهى القيمة التى يناهضونها . فمن السمات الجوهرية للمعايير أن تكون عند موضع انشعاب طريقين ، ولا تعترض ماديا أيأ منهما . وسواء كان المعيار أمرا ، أو نصيحة ، ومجرد قوة ، فهو شئ « غير ثابت » ، ويتضمن حرية ، وبالتالي ينطوى على اختيار يمكن أن يكون مضادا له . فلا الأخطاء ، ولا المغالطات ، ولا وجود أذهان ضالة ، يمكن أن يفرض دليلا على بطلان المنطلق : بل إنها من باب أولى تثبت ضرورته . فلو لم يكن الشر الا مظهرا ، لما كان هناك فى الواقع

خير ولا شر ، لأن كل شيء سيكون له نفس القيمة • والارادة السيئة لا يمكن تنفيذها ولكنها تتقرر على الفور بما هي كذلك في حالات معينة جلية بصورة خاصة ، هي بالنسبة للحكم الخلقى ما يمثله بالنسبة للذكاء وعى غلظه فى الاستدلال أو فى الحساب ، وبالنسبة للعلم ما يمثله نتيجة لا نزاع عليها لتجربة جيدة تقلب خطأ قديما • وقد قدمنا فيما سبق أمثلة لهذا ، وسنعود فيما بعد الى الأوهام التى تعارضه ، دارسين شروط الدليل ( البرهان ) فيما يختص بالمعايير •



## الفصل الخامس

# العقل في الفن

( الفن والعلم والأخلاق - أصول متعددة الأرومة للفنون -  
أشكال مختلفة للقيمة الفنية - التعبير والمحاكاة - قواعد  
الفن وطريقتنا غرقها . )

٢٩ - يبدو الفن مجال قيم لا يمكن ارجاعها الى العقل . « الفن انا  
والعلم نحن » - « الفن هو الطبيعة مربية من خلال مزاج ما » - العلم  
هو التعبير عن الموضوعي . وماهية الفن هي الذاتى ، - هذه صيغ محفوظة  
نصف صادقة ، شأن كثير من الصيغ المحفوظة ، تولدت على الخصوص  
من رد فعل ضد المبالغة المضادة : « احبوا العقل اذن ، بحيث تكون  
كتاباتهم على الدوام مستقاة منه وحده ، وكذلك لاؤها وقيمتها » .

ولكن الفن هو نحن أيضا : فماداً يكون من أمر الفنان بدون جمهور ؟  
ان من أهم سماته انه تعبير ، فهو اذن « اتصال » . وفي هذا المقام ،  
كما فى أحوال أخرى كثيرة ، يمكن أن تتبلور الوسيلة وتغدو مستقلة عن  
الغاية . ولكنها عندئذ تصبح تكويننا ثانويا - والمزاج يسيطر على  
« التكنيك » ، بيد ان الشاعر الخلاق حقاً يتجاوز التكنيك : فيجعل  
هاملت أو الأب جوروي يحيى ، وليس ذاته هو . والذاتى الخالص ليس  
عبقرياً ، بل مخبول ، كما قال بحق أوجست كونت .

ويقينا أن الفن ليس عملاً عقلياً خالصاً . ( بل ولا العلم أيضاً ) .  
فكثيراً ما يكون فى صراع مع هذا المعيار أو ذاك من معايير العقل المنشأ

وقد تماسكت في قواعد منطقية أو أنماط من التصنيف أو البرهان . فلا ينبغي أن نسال الفن « ماذا يثبت » ، ولا أن نتقاضاه الدقة التصويرية التى للتحليل ، أو حقيقة من جنس حقيقة الوثيقة . ولا نكون أقل من ذلك تحريفا له ان نحن زعمنا اخضاعه للالتزامات الخلقية ، حتى ولو كانت غير قابلة للمناقشة ( فمنها ما هو تحكمى ) . وقد كان الشكاك على حق فى سخريتهم من الفن الذى ينطوى على العبرة أو الموعظة الحسنة ، وفى اطرائهم أعمالا ذات مستوى راق ، وصورها أو موضوعاتها أو دعاواها تؤذى - قليلا أو كثيرا - المعايير المقبولة عموما للخير والشر .

ولكن هذا كله لا يستبعد قبليا أن القيم الجمالية لها عين اتجاه القيم المنطقية والخلقية : وليس ضروريا لهذا السبب أن تختلط بها . أو أن ترند احداها الى الأخرى . فساكن مدينة نيل الذى يرتحل الى الجنوب ، وساكن مدينة اورليان الذى يرتحل الى الشمال يسيران فى اتجاهين متضادين ، لكن لعل كليهما ذاهبان الى باريس ، لحضور نفس المؤتمر . هذا التمييز ، وهذا التقارب ، يجتمعان - كما رأينا آنفا - فى المعايير العقلية للمنطق ، والمعايير العقلية للأخلاق .

٣٠ - ويجب ألا أن نلاحظ أننا عندما نتكلم عن « الفن » بصيغة المفرد - ونحن لا نتحاشى ذلك مطلقا - يحدث تسرع جائر من الميل الطبيعى لدى الفكر نحو الوحدة على حساب الحالة الواقعية للأشياء . فهناك « فنون » وهى مختلفة كثيرا من حيث سماتها ، ومن حيث الاتجاهات الفكرية لمن يمارسونها ، ومن حيث رونق انتاجها . وماهى الفن بالمعنى الجمالى مشكلة من مشكلات الفلسفة . ومن المحتمل أن كثيرين من الرسامين ، والموسيقيين والمعماريين ، لديهم تحفظاتهم فى هذا الصدد . وكان التنوع فى الماضى أشد من هذا . فما نعنيه بلفظ « الفن » كان من العسير على معاصر لأرسطو أن يفهمه : فاللفظ اليونانى الذى نترجمه هكذا وهو « تخنى » ( أو تكنى ) ، كان يقال فى ذلك العصر على وسيلة ، أو حيلة أو طريقة تصرف ، بل ويطلق أيضا على خدعة حربية ، وعلى عمل فنى . بيد أن ذلك لم يكن المعنى المعتاد . فهو فى الصانم والفنان من حيث هو صانم (١) . والمعنى الذى لدينا عنه لم يكن قد تكون . فمن بين اختصاصات « الميز » كان التاريخ والفلك يندرجان تحت عنوان واحد مع الموسيقى . والتأجيدا .

ولكن هناك ما هو أكثر من هذا . ففى كل صورة من صور الفن نجد أيضا مصادر ذات أصول متعددة ، وتقاربات ليست أقل تميزا مما يتجلى

في تاريخ فكرة الزمان ، أو في تاريخ فكرة العلة . وما أكثر ما كتب عن أصل الموسيقى : فديديرو وسبنسر يذهبان الى انحدارها من الميلوديا التلقائية التي تطبعها الانفعالات والعواطف في الصوت البشرى . أما «فالاشييك» وغيره من المحدثين فيذهبون الى أنها تولدت من الايقاع : ايقاع العمل وايقاع السير . وليس من السير أن نأى بأمثلة عديدة لهذا وذلك : ويقدم سبنسر (٢) أسبابا أوجه شبه متينة جدا فيما يتعلق بالغناء ، ولكنه يفشل فشلا ذريعا عندما يريد أن يستخرج منها الايقاع . وكذلك القائلون بالايقاع ، عندما يريدون أن يستخرجوا منه النغمات وطريقة استخدامها ، ذلك أن المتبعين مستقلان ، ولم يكن بينهما تفاضل ، بل الأرجح أن مياهما لم تختلط الا فيما بعد ، ولكن ينبغى للموسيقى ما هو أكثر من هذا ، فقبائل الكفرة لديهم فلوت ذو نغمات متعددة يستخدمونه لنساء السائنة : فالقصد الجمالى يجب اذن أن يضاف الى وسائل التعبير (٣) .

وفيما يتعلق بصورة أخرى من صور الفن ، بين « جروس » انه حيث نرى نحن زخرفة ، توجد غالبا علامة ملكية ، أو وسيلة اتصال ، بل واحيانا رقية سحرية . وهناك أمثلة كثيرة على ذلك فى مؤلف « وبنيه تيقينان » و « بول كوز » الذى عنوانه « أعراف وتاريخ الهندو الأحمر » ، فنحن بازاء افسال متنوعة كانت تستخدم فيما مضى لفرض قائم برأسه ، لا يبدو معناه وحدته فى وعى مفاجئ ، بل ولا يسهل أن يظن اليهما عموم الناس .

وانكار هذا الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) يؤدى الى مغالطة من اشيع المغالطات . يقول « فالاشييك » ، « ان الموسيقى البدائية لا يمكن ان تكون قد خرجت بالتطور من تغير نغمات الصوت فى اللغة الانفعالية ، لأن الموسيقى البدائية جدا ، فى عدد كبير جدا من الحالات ، ليس فيها أى تغير فى النغمات ، بل حركة موقعة فحسب ، لنغمة واحدة فقط . وهذا مشاهد لدى أهالى جزر فيجي مثلا (٤) » . واليك الرأى المسبق المعبر عنه نفجاجة : « اذا كان هناك مصدر ، فليس هناك مصدر سواه » . وهذا مرتبط ارتباطا وثيقا بالفكرة المتصورة سلفا عن التقدم الكلى بطريق التفاضل ، بالاعتقاد الساذج بأن ماهية الأشياء تتضح بكل نقائنها فى تلك الجرثومة الوحيدة . وفى هذه الحالة ما يملك الوحدة حقا لا يمكن أن يكون له الا مصدر واحد . ولكن الأمر على خلاف ذلك تماما ، اذا كانت ماهية الأشياء – ولا سيما ماهية الأشياء ذات القيمة المعيارية – ليست وراءها ، بل امامها : نقطة ( على مسافة محددة أو غير محددة ) تتجه صوبها تطورات شتى ، مثل « حركات » ارسطو نحو « المحرك الثابت » .

وهذه احدى خصائص العقل المنشئ المميّزة . على نحو ما انتقينا بها فى تجليات عديدة لها .

وإذا نظرنا لا فى المصادر التاريخية للفن ، بل فيما يمكن أن نسميه - بطريقة فيها شئ من المفارقة - « مصادر الفن الدائمة » ، وهى الدوافع السيكولوجية التى تعمل فيما يخلقه الفن (٥) ، لوجدنا عين هذه الكثرة . ولكننا نجد أيضا لدى الفلاسفة ، وأحيانا كثيرة لدى الفنانين أنفسهم النزوع الوهمى الذى سبق أن رأينا الكثير من تجلياته ( وهو بعينه تحية تكريم لا واعية - أو لا شعورية - للقيمة الأساسية للوحدة ) : انه النزوع الى اتخاذ كل عنصر على حدة ، الواحد منها تلو الآخر ، عتادا وحيدا للفن ، مع ان العناصر جميعا مستخدمة وموجهة بواسطة ذلك المتجه الاساسى بعينه ، على نحو ما يوجه الانحدار العام للوحدى مياه الينابيع والمجداول . ان اللعب والخيال والمحاكاة وعنصر اللذة الحسية ، وأعنى بذلك الاحساسات السارة ، كجرس الالفاظ فى هذا المقطع من « اوتافى » ، ورهافة الألوان فى زجاج مزخرف ، امتلاء ووقع نفمة من نغمات الفيولونسيل ، والنسب المتوافقة على نحو ما درسها « فشر » ، والتعبير بوجه عام ، فكل عامل من هذه العوامل قد نودى به على التعاقب عنصرا أساسيا للجمال ، مع أن هذا كله فى الواقع قد تجمع وانجرف فى التيار الكبير للقيم الجمالية ، وفى الاتجاه الذى يميز الجهد العقل ، وهو اتجاه الارتداد أو التراجع ( من التنوع الى الوحدة ) .

٣١ - يبدى « الجميل » مزية يتفوق بها على الحقيقة العلمية وعلى العدالة ، هى مزية « التمام » ، ولكن ما يغنمه بالتمام يفقده من حيث المدى . فالفكر البشرى - لثقته بقيمة المطلق والهوية - فى صراع مع الطبيعة . لا مع المادة الغفل للاحاساسات التى ينظمها فحسب ، بل أيضا مع عالم الحس المشترك ، وان كان الحس المشترك - جزئيا - من عمله (٦) . وفى مجال المنطق يفرض الحارق للعقل نفسه علينا باستمرار ، فأرضا الحدود لما نعرفه وما نستطيع أن نفهمه : فالمعطى ، وغير المتوقع ، وغير المتوافق ، كل ذلك يحدد معرفتنا من الخارج ومن الداخل . ونجد - شعوريا - الشر الفيزيائى - أى الألم - والشر الخلقى - أى الرذائل السابقة على الوجود - فى المؤسسات والأعراف والأفراد والأخطاء والمصالح الذاتية والاعتداءات أو النذالات والاحساسات التى تتولد عنها . كل هذا بضم عقبات بلا انقطاع أمام تحقيق حياة انسانية بمعنى الكلمة - فكيف نمضى فى هذا الصراع ؟ هناك موقفان ممكنان : أولهما البقاء فى مجال

الوقائع الواقعية ، ومن هناك نبذل الجهد علميا وفلسفيا لتوسيع دائرة القوانين المعروفة والظواهرات المفردة ( بفتح السين ) ، أو ما يوازي ذلك أو يقرب منه ، وهو النضال ضد الأوبئة والردائل ، ضد التقاليد الضارة والمؤسسات المعيبة ، لترقية الحرية وتماثل الشخص الانسانية . وهذه هي المهام التي ترسمها معايير المنطق والأخلاق ، كل في اختصاصها . **وثانيهما** هو الخروج طوعية مما هو كائن ، فيصنع المرء لنفسه عالما آخر يجسد فيه هذا اللون من الكمال أو ذاك ، مما ينقص عالمنا ( ٧ ) .

ويستمد اذن كل مادته من التجربة ، ويحددها بدقة للسيطرة عليها من غير أن يفلت منها شيئا ، ويعيد تنظيمها بحيث ترضى ما يطالب به منطقنا وعواطفنا ، وبحيث لا يشئ شيء فيها بالتحايل . ان الواقعية الحقيقية في الفن ليست اذن سوى لون من العلم الموضوعي ، على نحو ما كان يريد الأخوان جونكور و زولا للفن أن يكونه . وهذا خلط للأجناس ، ولكنه - ان سمح لي باستخدام هذا اللفظ المعبر الهمجي - نوع من « **الامكانية** » ( أى مذهب ما هو ممكن ) . ومتى تم انتاج العمل الفني ( واعنى بذلك العمل الخيالي الذي هو محاكاة للطبيعة ) ( ٨ ) ، وجب أن يكون قادرا على احتلال مكانه في العالم وكأنه لم ينقطع قط عن أن يكون جزءا منه . ويترتب على هذا أن العالم الذي نعرفه ، اذا ما أعيد تشكيله برمته على هذا النحو ، فسوف يكون مطلقا من حيث المعقولة ومن حيث الشعور في آن واحد : سوف يكون علما كاملا وخلقيا كاملا .

ولكن يشترط لاقتراب الفن من هذا النجاح أن يكون خياليا ومحدودا . وعندما قلنا ان العمل متى تم انتاجه وجب أن يحتل مكانه في العالم ، كنا مضطرين الى أن نضمر : وذلك بفضل جهدنا ، وفي حدود أن العالم ليس معقولا تمام المعقولة ، ولا معروفا معرفة كاملة . أو يكون العمل محدودا - كما هو في الموسيقى - بطائفة ضيقة من الاحساسات ، لأننا لو كنا نعرف بلا ثغرات اطلاقا تاريخ عائلات فيرونا ، أو كان لدينا علم دقيق حقا بالسيكولوجيا ، اذن لبدت لنا « **روميوجوليت** » زائفة مثل « **قودش الكبير** » . ومنذ الآن يجب أن ننسى علم التشريح كي نجس أمام « **النصر** » لساموتراس - في امتلاء وبلا ندم - بتلك الاندفاع الرائعة لذلك الجسد الجميل المجتوح .

٣٢ - ان تناول قطعة من العالم ، وإعادة صياغتها ثم اعادةها اليها ، وقد صارت في آن واحد ممكنة ومطابقة - قدر الامكان - لرغائنا ، ان هو الا برنامج . وهو برنامج بعيد عن التحقق بمسافة أكبر من بعد

فكرتنا الفنية عن أن تكون تحقيقاً أعلى لما يطلبه العقل . ولا يمكن أن يزعم المرء أنه يفلح فيه تمام الفلاح إلا إذا اكتفى بمنطق أولى ومثل أعلى مبتذل، أو إذا تناول المرء مادة محدودة جداً ، بحيث لا تظهر فيها موضوعات القلق الكبرى . ومن بين أعمال الفن الرفيعة أعمال كثيرة – بل هي أقواها – لا تحل الصراعات بين الإنسان والطبيعة ، بل تضعها على العكس بكل ما فيها من حدة ، وتستمد قيمتها من القوة نفسها التي بها تفجر هذا التقابل ( التعارض ) (٩) . فبروميثيوس ، و « السوناتا/العهد » و « الزجاجة في البحر » و « جبل الزيتون » ليست – من حيث هي أعمال فنية ومع استبعاد كل ما يتعلق بالتكنيك – أقل جمالا من « أبولو بلفدير » و « السمفونية الريفية » أو « الصباح » لكورو . وعلى العكس من ذلك : في الأوبرا كوميك ، وفي المناظر الجميلة والروايات ذات « النهاية السعيدة » نجد عادة مع المطالب الهزيلة الأرضاء السهل المنال (١٠) .

اذن يجب التمييز تمييزاً حاسماً بين قيمة الارتفاع وقيمة التحقيق، بين جمال العمل من حيث هو شكوى أو تمرد صادر عن وعى متالم وبين جمال العمل من حيث هو انتاج طبيعة متكيفة أو أعادت تكيفها مع ما ننشده منها . ولا ريب في أن الوظيفتين يمكن أن توجدا مختلطتين في الأعمال الكبرى ، بطريقة لا يسبر لها غور أحياناً . فخاتمة «بيت الراعي» لا تؤثر على القارئ أو المستمع بكل ما تثيره مباشرة من رشاقة وتناغم وجمال تشكيل فحسب ، بل وأيضاً لا يقل عن ذلك تأثيرها عن طريق التعبيرات عن الرغبات الانسانية المذبذبة التي لا تبالي بها الطبيعة ، واحتجاج الشخصية الحرة على العبودية الاجتماعية التي لا فكاك منها . ولكن ما يعجز الشاعر عن فصله ، يستطيع الفيلسوف ، ويجب عليه ، ان يجرده : وعندئذ يعرف بسهولة ويسر القرابة بين معايير الفن والمعايير الأخرى للتفكير والفعل (١١) .

٣٣ – هذا الوجه العقلي للفن لا يكون بروزه أقل عندما نحلل عن كتب مصدراً آخر من « مصادره الدائمة » ، ألا وهو ارادة التعبير ، أو – كما يقولون في هذه الأيام – ارادة الدلالة .

العمل الفني تعبير ، وبهذا المعنى المتواضع تتجلى فيه الفردية . ولكن هذا ما تصنعه أيضاً ملامح الوجه والمشية والخط وبصمات الأصابع . وهذا اللون من التعبير – برغم مواضع معينة مشتركة – أقل ما يكون جوهرية ، وان كان لا يختلف حتى في أعظم الأعمال – حتى أنه من الممكن

أحيانا أن يكون على الضد من القيمة الجمالية . وهذا ما يحدث عندما تنقلب الفردية الى تكلف . وهذا أيضا حال أولئك المساكين الذين لديهم شهوة الرسم أو الكتابة ، وتتجلى فى أعمالهم الدونية التى لا شفاء منها بسخافاتهم المستهجنة ، أو بالبحث المصطنع عن الأصالة . ان تعبير الفنان الحق تعبير عن ذات ، والذات هى الفرد الذى ليس هو مجرد فرد ، بل يضارك فى روح عام متعين فى قيم ومعايير محددة : انه من يعرف صواب قواعد معينة ، ولا يعمل طبقا للعادة والزى ( الموضة ) والقذوة أو النزوة ، بل عارفا بما يريد ، مع القدرة على تبرير ما يصنع أو يقول أمام كل شخص آخر ذى نزاهة وذكاء . أنقول أن الفنان أقل وعيا بهذا العتاد العقلى من الانسان العادل أو المتقدم خلقيا ؟ ربما . ثم ان أشكالا معينة من الخلقية ليست غريزية ، ومن الفنانين من لديهم رؤية واضحة جدا لنزواتهم . وفى العمل على كل حال ابتعث للصدى الذى يمكن أن يثيره المؤلف لدى نظرائه، فهو يوصل اليهم مشاعر وأفكارا واندفاعات فى بعض الأحيان . وإذا تجاهله معاصره ، ففى حساباته - مثل ستاندال - أنه سيكون موضع التقدير بعد ذلك بخمسين سنة . كل هذه السمات الاجتماعية للتعبير الفنى بديهية ، وتردنا الى ذلك الوجه من العقل الذى هو ماثلة للنفوس فيما بينها .

وهذه الدلالة امتثال تعاطفى أيضا ، واختراق - الى حد ما - أو نفاذ الى الكائنات الأخرى ، وذلك بطرق شتى . ففى وسع المرء أن يكتفى بالشعور بالطبيعة كمصاحب توافقى لحالته النفسية الخاصة ، على طريقة « سان بوى » فى صخور « هيرى » ، أو على طريقة سيجفريد وهو يصغى لغناء الطيور ، أو طريقة بودلير فى الشرفة :

« ما أحلى الشموس فى الأسياك الدافئة !

« ما أعمق الفراغ ! وما أقوى القلب !

بل ويمكن للمرء أن يذهب الى أبعد من هذا ، فيشعر بالحركة وكأنه يقوم بها ، ويتخيل شجر الحور ، وهو عند قمة برج الكاتدرائية ، سورة تغلت من الثقل من غير أن تشعر به تقريبا . أو يضع المرء نفسه - على العكس - فى موضع الأعمدة ويشاركها جهدها فى الدعم والمساندة . وفى وسع المرء أن يتتبع تعرجات النهر كما لو كان التيار نفسه ، وأن يستنشق ملء رثتيه بعد العاصفة وهو يصغى للسفوفية الريفية . وهذا كله - بعد - ليس الا اسقاطا للذات فى الأشياء وإدراكا متميزا منعشا :

فالفنان يستمد فيه كل شيء تقريبا من أعماقه . ولكن من الممكن أن يكون هناك الكثير فضلا عن هذا في تلك الشركة مع الموضوع المقصود ، ولا سيما إذا تعلق الأمر بكائنات لها بالقطع حياة باطنة ، سواء أكان ذلك فجر وعي أو تفكيراً متطوراً مثل تفكيرنا . وفي هذه الحالة يكف التعاطف عن الاختراع ، ويكتشف . ويكون له - حتى بواسطة ما هو خيالي - شيء من المعرفة . وعندما لا يقدم الموضوع بصورة جليلة تلك القرابة مع فكرنا يتخيل الفنان بالطبع أنه على الأقل لغة تخاطبنا بها نفس متوارية داخل الطبيعة:

### « العطور ، والألوان ، والأصوات ، تتجارب »

وفي هذا الوهم ، أو الوحي ، الذى يجعل الرسام أو الشاعر المشاهد أو السامع يشارك فيه ، يوجد أيضاً أحد منابع الاعتقاد بالسمة السحرية للفن ، وهو اعتقاد مسجل باسم الفاتس ، وفي تحريم سفر الثنثنية ( من أسفار العهد القديم ) وتحريم القرآن صنع صور وتماثيل للحيوانات ، وللشجر ، فمن الطبيعي أن يكون هذا الأثر فى ذروة شدته حينما يتعلق الأمر بشخص انسانية : وعندئذ يمكن للمرء أن يضع نفسه موضعهم ، وعلى أعلى درجة من الحلول ، وأن ينتظر منهم أن يضعوا أنفسهم موضعه . ومهما كانت أحلام يقظة تلك الاقتراعات ، ومهما كانت غير قابلة للفصل عن أرقى أشكال الفن ، إلا أنها تظل على كل حال مظاهر أعراض قوية لسمتين نعرف لهما مكانهما العميق فى جذور العقول : تماثل الأشياء فيما بينها ، ومماثلة الأشياء للفكر .

٣٤ - كل هذا يخص العلاقة المباشرة بين القيم الجمالية والعقل المنشئ . فلا بد من عمل خاص لتمييز المكانة الشرعية التى ينبغى أن نخصصها للعقل المنشئ ، أى للحكم على المعايير الجزئية التى يستند إليها نقد الفن ، أو التى تكون الميراث الاجتماعى عند الكتاب ، والرسامين ، والموسيقين والمعماريين . بردها الى سبب وجودها ، وهى تبدأ بالسنتن العامة مثل :



## « الأول لا يخالف الأوسط ، والأوسط لا يخالف الأخير »

وتنتهى الى تحرير وضع عمود فى محور صرح ما ، أو استخدام نفس الكلمة مرة أخرى فى مقطوعة واحدة .

وقد بين المسيو « ايجين دبريل » فى كتابه الدسم « فلسفة القيم » - بكثير من القوة والوضوح - ما أسماه فى الوعي الجمالى مرحلة « انضباط الذوق » - يقول « هذه المعايير التى تنزع الى ضبط الإعجاب أو اللذة انما هى قواعد مجموعات (١٢) . فالمجموعة توزع الى أعضائها بالقيمة الجمالية. كما تعلمهم تماما قاعدة السلوك ، وفى الخاتمة تكون معرفة النظام الاجتماعى هى المحددة لحالة الوعي (١٣) » . ويشرح كيف أن أسلوبا ما ، كان يعتمد على مجموعة يشعر أعضاؤها بالترابط فيما بينهم على طريق هذه المعرفة ، وأنهم متميزون عن لا يشاركون فيها ، يمكن أن تتسع دائرة اعتناقه شيئا فشيئا نحو العالمية - وهذا يبين الفرق بينه وبين السمة العضوية - وكيف أننا مساقون هكذا نحو المرحلة العليا من الإعجاب الجمالى ، بالنسبة للمشاهد والقارئ ، ومن الخلق الجمالى بالنسبة للفنان نفسه .

وليس العكس أقل صوابا من هذا : ننحن على حق قطعا عندما يحدث فى بعض الأحوال أن نلقى الى اليم بقواعد معينة من هذا الجنس ، كانت مقبولة من قبل لفترة متفاوتة الطول ، ويصفها النظريون أحيانا بأنها أبدية . وهناك مثلا آخر على ما أسموه تطور العقل ( وهى تسمية فى غير موضعها ) ، وانما هو فى الواقع انحلال ( تفكك ) الصور المهنية التى بترت بأسرع مما ينبغى بعد أن كانت فعالة فى زمانها ، أو فى ظروف أخرى . فمن قواعد المعمار أن تفتح على الشارع نوافذ الحجرات الرئيسية ، وأن تجعل على الفناء الداخلى الدهاليز والمرافق . وقد نفذوا ذلك بكل دقة عندما أعادوا بناء جامعة معينة ، لا داعى لذكر اسمها . ولكن فى هذه الحالة كانت الحجرات الرئيسية قاعات محاضرات ومكاتب أساتذة ، وكان الشارع ضيقا معتما صاخبا . أما الفناء الداخلى فكان واسعا ، جيد الاضاءة ، ولا سيارات فيه . والنتيجة معروفة - ان امكانية التعديل ليست أقل صوابا ولا أقل ضرورة للقوانين الجمالية منها للمبادئ النظرية التأملية .

٣٥ - ولكن يجب فى هذا المقام - أكثر مما فى الفيزياء أو الحياة العملية - ألا يغيب عن نظرنا أن ما يصبو الى اصلاح المعايير المقبولة يمكن أيضا أن يقوم بذلك الاصلاح عن طريق الوقوع تحتها مثلما يمكن أن يقوم

به عن طريق اقامة شيء أفضل منها • ان الارتداد السوى ( من التنوع الى الوحدة ) لقواعد الفن كثيرا ما يضطرب أكثر مما تضطرب القواعد الحلقية أو المنطقية بالرغبة فى التغيير ، بل والأمل فى جذب الانتباه بفضل هذا التغيير • اننا نعيش وسط تزييفات للفن غدت صناعة ، وتعتقد بالطبع وسائل الدعاية : ولنفكر مثلا فى اللافئات التى تلتوى فيها الحروف وتنعكس فيها مواضع الامتلاء والفراغ ، وتتغير أشكالها الى خطوط مستقيمة ، وما الى ذلك من خروج على المألوف • والغرض الأساسى من ذلك استرعاء نظر عابر السبيل • فاذا ما تطلبت القراءة مجهودا ، أو جعلت المرء يظن أن هناك خطأ ، التصقت اللافتة بالذاكرة : وكمن من حيل يمثل هذا الحيل فى الأدب الحديث !

ولكن لنسعد جانبنا الحالات التى ليس الذوق الظاهر الشذوذ فيها الا تنوعا فى الانتاج رغبة فى الربح : فما من شيء أشيع من الخلط العقلى – وبحسن نية – بين « كل تقدم فهو تجديد » – وهذه نتيجة سخيفة • ولكن هذا التضمين المزعوم يبدو من حيث الصورة على ماهو عليه : غلطا فى المنطق فجاء ومحدد النوع • ولكننا لا نصيغ هذا الغلط عن وعى تام • وهناك وقائع نفسية حقيقية تسهم فى اغماض العين عما فيه خيل • والتعب الناجم عن طول الرؤية أو العمل على متوال ما ينزع بنا بالطبع الى التغيير، ولو لم يغتم المرء من ذلك الا الراحة • وليس النوم على الجانب الأيمن أفضل من النوم على الجانب الأيسر ، ولكن حينما يصاب المرء بالأرق يحتاج الى التقلب فى الفراش بين حين وحين • وبعد نصف ساعة يحتاج الى الانقلاب فى الاتجاه المضاد لنفس السبب المعقول • و « تانهاويز » – عندما سئم أفراح « فينيز بودج » – لم يعد يجد فيها لذة ، و « صبت نفسه الى العذاب » • وهناك حالات يتحقق فيها تماما فرض « وينانو » : السار هو المألوف • ولكن هناك حالات أخرى يكون الأمر فيها بالعكس • ولا تجد السيكلوجيا صعوبة فى تفسير ذلك •

ويجب أن ندخل فى الحساب أيضا ضعف الاحساسات والآثار الفسيولوجية ، لتعود المنبهات – كما يحدث لدى مدمنى الحجر أو المورفين « وجسارات » مدام بوفارى شيء يجب أن نفتش عنه الآن بالمجهر • ولكن هذا كله لا علاقة له بتدرج القيم الجمالية ، ولا يبرر الاستخدام الشائع لكلمة « واردات جديدة » فى السياسة أو الفن ، كما فى التجارة أو الأزياء (الموضات) ، والاعتراف بدور العقل فى الفن يكتسب كل أهميته، وتعتبر فكرة الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) عن فاعليتها المعيارية • اننا بالصعود الى المبدأ – أو حكمة التشريع كما يقول فقهاء القانون –

نستطيع أن نميز هل ما ينتهك أو يخرق أو يحو قواعد الفن المقبولة بوجه عام صادر عن عجز أو حسد أو رغبة في استرعاء الأنظار ، أم هو على العكس الهام عبقرى ، وتقدم في اتجاه العقل المنشئ ، فليس هناك نقد صحيح للفن من غير أساس متين من العقلانية ، وكذلك ليس هناك نقد صحيح للفن بدون احساس قوى بأن عقل. حقبة ما ليس العقل الخالص على الإطلاق •



## الفصل السادس

### الدليل المعيارى

( التبرير العقل - شروطه - عناد توهم أن الوجود يمكن أن يؤكد قيمة - ما يتضمنه غلب الدليل - الملل التي تمنع التعرف عليه - أسس ومبادئ - المعلوم المعيارية - الاستقراء الانتقائي والمشكلة الخلقية . )

٣٦ - هل المنطوقات التي تمثل سمة معيارية ( كالتوصيات والنصائح ، والتأكيدات بأن سلوكا ما اجبارى ، والتقييمات أو المقارنات بين القيم ) قابلة للتبرير العقلى ؟ يمكن أن تسمح باقامة علوم معيار ، تعتمد على سلطة العقل ، على قدم المساواة مع الفيزياء أو علم الأحياء ؟ لا مشاحة اطلاقا فيما يتعلق بالمنطق . أما حينما يتعلق الأمر بعلم الجمال أو بالأخلاق ، فما أكثر العقول ، أو على الأصح الطبايع ، التي يجد أصحابها من المهين لحرية ارادتهم أن توجد حقائق موضوعية وأدلة (براهين) تنصب على القيم . والوسيلة الوحيدة ، كى نعرف هل هم على خطأ ، أن نفحص ماهو الدليل (البرهان) ، وما هى شروطه ووسائله فى الأمور التي لا يمارى أحد أنه ممكن فيها ، وله فيها السلطان . فمناقشة المشكلة ستكون بمثابة البحث هل هذه الشروط والوسائل موجودة أيضا فى الأمور المعيارية(٨) .

٣٧ - ان كل برهنة أو مناقضة تفترض نوعين من المعطيات ، أولهما - بالطبع - قواعد منطقية توضع قيمتها - الى حين صدور أوامر أخرى - فوق المناقشة . ولكن يجب أيضا أن توجد - فى المقام الثانى - تأكيدات مادية أولية ( وأعني هنا أنها مادية بالمعنى الذى تتميز به المادة من

الصورة ) وهى تأكيدات يوضع صدقها أيضا - الى حين صدور أوامر أخرى - فوق المناقشة . وفيما يتعلق بالعلم الاستنباطي تكون هذه التأكيدات مصادرات ليست موضوع برهان ، ولا يمكن أن نكون موضوع برهان : ففي الهندسة مثلا لنا الحق فى مد أى جزء من الخط المستقيم الى ما لا نهاية ، أو نقل الشكل من موضعه من غير أن يتشوه أو يتغير فيه شيء ، وعندئذ نسأل محاورنا هل يسلم معنا بفروض أولية ، وهل يعلما سارية المفعول . وفى مواجهة التجربة نسأل محاورنا أيضا هل يسلم بأن الهواء لا يتخلل الزجاج ، وأن الجسمين المتعادلين فى كفتى الميزان لهما نفس الوزن ، ونسأله هل يرى نفس الظاهرة التى نراها ، وهل يقرأ نفس الرقم فى مقياسه المدرج ، وهل يلاحظ نفس الازدواج فى شعاع الطيف ، وهل يجد نفس الفرق الذى نجده فى اللون واضحا فى أنبوبة اختبار ، وهل يحصى نفس العدد من السدى ( أعضاء التذكير ) فى الزهرة . وهذه أيضا مصادرات .

ولنلاحظ أن هذين الشرطين يفترضان مسبقا شرطا ثالثا : أن وجود العلوم بالمعنى الذى نستخدم به هذه الكلمة بصورة دارجة - يتضمن أولا وجود أذهان متباينة ، فيما بينها اتصال ، وهى وإن كانت فى البداية متعارضة أو متباينة الآراء ، إلا أنها تستطيع أن تصل الى اتفاق على معرفة ما . ويمكن - اذا شئنا - أن نتحدث عن علم مطلق فى ذهن فرد ، ولكننا عندئذ نتحدث اما عن حد تجتمع فيه الأذهان ، ولا يفهم الا على أنه حد ، ومن حيث هذا التجمع نفسه ، واما عن معرفة الهية لا يمكن أن تكون لدينا أى فكرة عنها ، والتى بينها وبين معرفتنا البشرية من الشبه مثل الذى بين كلب الصيد وكنب البندقية ( وكنب البندقية باللغة الفرنسية هو القطعة التى تشتعل حشوتها عند اصطدام الزناد بها ) ( فهو تشابه فى اللفظ فقط دون المدلول ) . وقد وقع الميتافيزيقيون ووقعت نظريات المعرفة المزعومة فى ارتباك كثير لانهم جعلوا هذا الوضع الأساسى .

أما وقد فرغنا من هذا الاشتراط ، فما الذى نفتضيه من البرهان الرياضى أو الفيزيائى أو الفسيولوجى كى نعترف بأنه صحيح (صادق) وقابل للتطبيق فى الحياة الواقعية ، ومرضى عقليا ؟ حين تكون أمامنا قضية غير يقينية فى البداية ، أو موضع خلاف أو نقاش ، ويكون المطلوب اثباتها ، يقوم البرهان بربط هذه القضية بقضايا أولية مقبولة أو مسلم بصحتها (بما فى ذلك القضايا النابعة من الوقائع التى فرغنا من تقريرها) بواسطة استدلال منطقي ، بحيث يدرك كل ذهن له نصيب كاف من الذكاء

الرابطة التي تربط المنطلقات المقبولة بالنتيجة المبرهن عليها ، أى المثبتة بالبرهان : ومتى حصلنا على هذا البرهان نحكم أن من حقنا الاعتماد عليه لأقامة لائحة صحيحة ، أو لمحاولة بناء عمل فنى ، أو لكسب دعوى قضائية . ونقول فى هذه الحالة ان أسلوبنا فى التصرف عقلى أو معقول ، فى مقابل السلوك الذى ينجم عن اعتقاد شخصى أو عادة محلية أو شعور يستحيل تبريره موضوعيا .

ولكننا لا نطلب أن يخلق برهاننا القضية برمتها التى نريد البرهنة عليها ، من غير أن نستمدّها من أى قضية تلقيناها قبل ذلك ، لأنه سيكون مطلبنا سخيفا متناقضا ، لأننا اذا ما وجب لاثبات أ عقليا أن نستنبط أ من ب ، و ب من ج ، وهلم جرا ، مضينا فى هذا السياق الى ما لا نهاية ، وبذلك لن يبرهن على شيء اطلاقا . ولن يكون بالتالى أى شيء معقولا . فالعلم المثالى ليس العلم « الذى نعرف فيه كل الألفاظ أو الحدود ونبرهن فيه على كل القضايا » . وغياب هذه السلسلة التى ليست لها نقطة ارتكاز لا يدل على « عجز طبيعى لا حيلة فيه عن تناول أى علم كان فى نظام تام تماما مطلقا » ، وليس ذلك ضعفا فى عقلنا يعوضه أن الطبيعة تدعمه بالقول (٢) ، « فالقول لا يخلق بذاته شيئا ، وانما هو وسيلة نقل ، أو قناة توصل الى موضع آخر ماء نبع ما . وقدرتنا على المعرفة كائنة برمتها فى الحس ، وضعفنا كاثن فى ضرورة أن نثبت بالواسطة ما لا تفرض حقيقته نفسها بنفسها .

٣٨ - كل هذا - فيما يبدو - لا مشاحة فيه ، عندما يتعلق الأمر بعلوم الواقع ، ولكنه يغيب عادة عن نظرنا حينما يتعلق الأمر بالعلوم المعيارية ، ولا سيما الأخلاق ، فنطالب الفيلسوف أن يقيم أخلاقا عقلية ، لأغراض التعليم والحياة العملية والتشريع ، وأن يبين لنا لماذا يجب علينا - عقليا - أن نريد هذا الشيء المعين أو ذاك ، كالتسامح مثلا ، والصدق ، أو معاونة البائسين . وينكب الفيلسوف على هذه المهمة ، ويبحث عن موضع لأمسسه . وبعد أن يستكشف - ما استطاع - ضميره ( أو وعيه ) وضمير معاصريه ، يجمع عددا معينا من الأشياء التى يريد بها جميع الشرفاء ، وعددا معينا من قواعد السلوك المقبولة لديهم ، وهى قواعد حاولت معظم المذاهب الفلسفية أن تربطها استنباطيا بالمبدأ ، وفق الاجراء المعروف حيندا ، والذى يسميه فقهاء التشريع « البناء أو المعمار (٣) » . وعندئذ يبدأ فى وضع المصادر التى يعول على استخدامها فى برهانه ، مثل : « ينبغي أن نريد ما هو متضمن منطقيا فيما نريده » - أو « يسيء المرء التصرف

عندما يضحي بالمصلحة العامة في سبيل مصلحته الفردية » . - أو « قبيح أن يكون المرء بعينه خصما وحكما » . - أو « القاضي أو الحكم الحائن أو المخادع ، ومرتكب التعذيب ، ومن يفسد المواد الغذائية ، يستحقون الكراهة الفردية والعقاب الاجتماعي » ، ویتھیا للاستمرار في ذلك ، مسجلا البدهيات الخلقية مثلما يجمع البدهيات الفيزيائية أو الجيولوجية . ولكن السامعين يحتجون ويرفعون أصواتهم مطالبين : « نريد أدلة ! نريد براهين ! ولماذا تريدني - أنا العقلاني المتمرس بالنقد متحديا الفرائز والعادات ومحاذا من كل ما يمكن أن يكون محض تحيز عقلي - أن أخضع لمبادئك ، ما لم تبرهن عليها ؟ » . وفي مناقشة جرت منذ نحو أربعين سنة في مدرسة الدراسات العليا الاجتماعية ، أضاف أحدهم متكلما بلسان حال من يؤيدون فكرة شائعة ، قائلا : « في مواجهة المذاهب التي تقيم الأخلاق على دين من الأديان أو ميتافيزيقا من الميتافيزيقات ، يكون هذا الالتجاء الى ارادتنا الطبية افلاسا للعقلانية » .

وهذه مطالبة مزعجة للوهلة الأولى ، ولكن يكفي أن نحللها كي نكتشف ما في ثنائياها من تناقض . فما هو الانتياب بالدليل ؟ انه رد تأكيد أو ايجاب مشكوك فيه - بواسطة استدلال مسلم بصوابه - الى ايجاب أو تأكيد مسلم بيقينه . ونحن متفقون بلا شك فيما يتعلق بالاستدلال . ولكن ما الذي تعدونه منطلقا يقينيا ؟ لا شيء ؟ اذن يستحيل عليكم أن تبرهنوا على أي شيء من الأشياء . وما لم تنبثق لديكم أي بدهة لا مراء فيها ازاء مواقف معينة : قاض باع أحكامه ، نائب ضحي بالمصلحة العامة في سبيل إعادة انتخابه ، واش أبلغ شرطة الغزاة عن مواطن مدفوعا بالغيرة أو الرغبة في الانتقام - وما أيسر المضي في تعداد هذه الأمثلة - فأنتم بازاء القيم الخلقية في نفس موقف المصاب بمعنى الألوان بازاء الصور الملونة . فهو يرى الشكل . وكذلك أنتم لعلكم ترون نشاط البواعث ، وسيكولوجية الفعل ، ولكن تمييز الألوان يغيب عنه ، وكذلك يغيب عنكم تمييز ما أسماء « ملبرانشي » « درجات الكمال » .

تزعمون أنكم ستعلنون رضاكم لو انني ربطت واجبا معينا موضع نزاع بوجود الله ، أو باليقين بأن الرذيلة المضادة له معاقب عليها بعد الموت . وهذا بعينه يفترض لديكم أحكام قيمة أولية تجهلونها أو لا تريدون الاعتراف بأنها كذلك . ان فكرة الجحيم يمكن أن تكون فعالة جدا لمنع الناس من القتل أو السرقة . . ولكن بشرط أن يجدوا الاكتواء بالنار سيئا . وكذلك الحال بالنسبة لارادة الله ، ولكن بصورة عكسية ، فهي



تقدم سببا لاتباع القانون الخلقى الى من يحبون الله فعلا ، ويعدون ارضاءه حسنا . أما الملاك المتمرد الذى يصيح : لن أخضع ! أو لن أطيع ! فارادة الله – على النقيض من ذلك – سبب للتصرف فى الاتجاه المضاد (٤) .

وليس التوهم أقل من هذا لدى من يحسبون أن ميتافيزيقا للوجود أيا كانت – سواء أكان الوجود فيها كينونة أو صيرورة – يمكن أن تكون أساسا لتمييز الأحسن من الأسوأ ، إلا اذا ألحقنا بها مبدأ معياريا مستقلا . وانها لمصادرة تعسفية أن نوحدها – كما صنع لايبنتس وكثيرون غيره – بين درجات الكمال وكمية الكينونة : ولكنه على كل حال حكم قيمة مستقل قائم فوق مستوى الحكم الأول ، وكذلك الحال بالضبط حينما تحصل « الأكثر تطورا » – وهو ما يقول به جمهور من معاصرينا – مرادفا للأعلى أو الأدنى . وعند شوبنهاور أن ارادة الحياة لباب الأشياء ، ولكنه لا ينادى بعبادة الحياة – وهى العبادة التى جرت اليها هذه الميتافيزيقا بعينها عددا كبيرا من النفوس الحائرة – بل يرى فى عبادة الحياة مبدأ الشر نفسه ، ويمكن ، مع نيتشة ، أن نحل محلها ارادة القوة ، وأن نجعل الأخلاق برمتها عاملة على صد هذه الارادة .

وبعد أن أكد « اميل هايرسن » بالأدلة الكثيرة جدا والمتنوعة أشد التنوع أن المسيرة التاريخية للعلم كانت دائما واقعة تحت سلطان المجهود المتجه صوب الهوية ، راقه أن يقول انه لا ينوى بهذا مطلقا أن يجعل التوحد أو الهوية الزاما منطقيا . وأضاف أنه اذا ما تغير هذا الاتجاه غدا بحركة « الى الخلف دو » ، فإن برهنته على ما كان حتى اليوم وجهة الذكاء ستظل كما هى بدون تغيير . ولكنه – فيما يبدو – كان يرى أن هذه الوجهة تدل على تقدم ، وأن القيمة المنطقية للهوية أو التوحد تتفق مع الواقع التاريخي . ولكن التمييز القائل بأنه ليس من حق المرء أن يستخرج أو يستمد من الواقعة البسيطة أى تقييم ، تمييز ذو دلالة معرفية ، ويدل على سمة حاسمة .

واذا كان شخص ما لا يقبل ولا يرتضى أى تأكيد صورته كما على : « هذا افضل » أو « ينبغي عمل كذا » ، فطلبه دليلا فى الأمور المعيارية لغو من جانبه خلو من المعنى . فهو بمثابة شخص يسأل عن الطريق ، ويردف ذلك بأنه لا يعرف أين هو ذاهب ، بل وأنه لا يريد الذهاب الى أى مكان !

٣٩ – كذلك – اللهم الا فى حالة من الحالات المرضية كانهلهم قوة الارادة الكلى أو الوسواس – من المحتمل كل الاحتمال أن الرفض المزعوم

للاعتراف ببداية أى حقيقة معيارية مباشرة وعينية ، لدى امرئ ذكى ، ليس سوى موقف فكرى غريب عن حياته الواقعية ، يفرضه على نفسه بمثابة علامة حظر منهجية ، يخال نفسه متمسكا بها . وفي الامكان تخليصه من هذا الوهم بأن يجعله يقطن أو يعي ما تنطوى عليه من اللامنتطق . فلو عمننا مثل هذا الاقتضاء لما وجد مهندس يمكننا أن نسمح له بإنشاء جسر ، لأنك لن تستطيع أن تبرهن له - بدون الاستناد الى مصادر غير قابلة للبرهنة عليها - أن مقاومة المواد ، وشدة الثقل ، بل والخصائص الهندسية للممنحنيات أو الأقواس ستكون غدا على ما هي عليه اليوم . فليس وضع المعايير فى هذا الموقف مما يلحق بها الدونية .

ومهما راقنا - لأغراض المناقشة - أن نفترض الأشياء فى أسوأ وضع ممكن ، فمن النادر أن نمضي فى هذا الى حد المماراة فى وجود الخير والشر . بل نقول فحسب : « وما ذلك على من ينكر هذا ؟ » . ولما كان توجيه هذا السؤال على الصعيد السيكلوجي أو التعليمي ، فالرد يختلف طبعاً تبعاً لأسباب هذا الانتكار . وهذه الأسباب يمكن أن تكون غريبة عن الفلسفة تماماً . وهذا - عملياً - ما يحدث غالباً ، فالمسألة العقلية ليست قائمة حينئذ ، بل نحن بحاجة - حسب الأحوال - الى المربي أو الطبيب ، أو القاضي ، أو السلطة العامة . وانها لفظة كبرى أن تنصدي للإرادة السيئة بالحجج والبراهين . وينبغي ألا يغيب عن نظرنا البتة أنه اذا كانت هناك أخلاق ، فهناك أيضاً كائنات لا أخلاقية ، ولولا هذا لما كان ثمة اختلاف بين القانون الخلقى والقانون الفيزيائي . ان شرعية القهر فى بعض الظروف تنتج بالضرورة من هاتين الواقعتين : أن هناك عقلاً ، وأن الناس جميعاً لا يطيعونه كما تخضع ( أو تطيع ) الأحجار لقانون الجاذبية . وينبغي ألا نخشى هذا وألا نعدده افلاساً للمعقولية . بل ان القانون ( الوضعي ) لا يفهم الا على انه استخدام مشروع للقوة . ولكي نفهم ما هو القانون بازاء ارادة تناهض الأخلاق يكفي أن ننظر فى أى شيء هو بازاء الارادة التي تناهض المنطق . فتساءل مثلاً ما هو التصرف المعقول ازاء شخص يرفض فى قضية هامة أن يعد الإجراءات العادية للتمحيص والبرهنة اجراءات صحيحة ، كان ينازع تاجر فى بداية أن عيار قطعة من المصنوعات الفضية كان قد باعها هو ٩٥٠ ، فلا علاج لهذا سوى القهر ، ممارسة باسم العقل العام ، أى باسم اليقين الذى يفرض نفسه على كل قائم محايد بالتجربة .

وهذه الحالة أقل ندرة مما هو مظنون . فمعين هذه القدرة على اغماض المعيون توجد لدى من يقولون : « هذا السؤال غير وارد (غير مطروح) (٥) » .

ولا يعوزنا الأشخاص الذين يكتشفون فجأة - فيما يخصهم - غموضا كبيرا في أمور كانت تبدو لهم من قبل واضحة جدا ، عندما كانت متعلقة بسوامهم ! « فلو كانت الهندسة تناهض أهواءنا ومصالحنا الحاضرة كما تناهضها الأخلاق ، لما كان مرأونا فيها وعزوفنا عنها أقل من مهارتنا وعزوفنا عن الأخلاق ، ورغم كل براهين افيليس وارشميدس التي كنا نعدّها عندئذ أحلام يقظة وحافلة بالأغاليط ، ولما كان جوزيف سكاننجر وهوبز وغيرهما - ممن ضد اقليدس - قليل الاتباع في هذا كما هم الآن (٦) » . فالعقل اذن ليس ملزما أن ينتظر حتى يقول من يضايقهم العقل ان العقل على حق . بل أحسن وسيلة لجمعهم يقولون هذا أن نبليهم أننا لن ننتظر مشيئتهم ، ولو أننا فرضنا على أنفسنا الحرص غير المجدى على الحصول دائما على موافقتهم قبل ارغامهم ، ولو أتحنا لهم أن يعرفوا هذا أو يحدسوه ، فمن المحتمل جدا أن يتشبث غالبيتهم بالحلف (السخف) فيؤاء لا يتزعزع .

بيد أن الإنكار يمكن أن يأتي من شك حقيقي ومخلص (٧) . بل وفي الحالة السابقة قد نجد على الدوام تقريبا أثرا من هذا الشك الحقيقي : لأنه يلزم حد أدنى من السفسطة الفكرية للتعرض لنشاط المصالح والأهواء لدى فكر قادر على الاستدلال . وفي هذه الحالة يجب أولا للرد أن نسلك سلوك السيكلوجي فنبحث هل لا يمكن أن نكتشف في ذهن الشاك حكم تقييم ، أو الزام ، يقر بصحته أو صدقه ( حقيقته ) وكذلك نحن ، سواء أكان لديه وعى بقبوله أو لم يكن لديه وعى بالسمة المعيارية التي ينطوى عليها . وانطلاقا من هذا ، تكون البرهنة له عقليا على حكم أخلاقي آخر بمشابهة : -

١ - جعله يعي هذا الإيجاب الذي كان يؤيده من غير أن يفتن اليه .  
٢ - أن نبين له بأجراءات أو عمليات الاستدلال ، التي يمدّها هو نفسه مشروعة ، ما يتضمنه أو ينطوى عليه تأييد هذا الحكم الأول . وغنى عن البيان أنه في الحالات الكثيرة التي يختلط فيها الخطأ - بمعنى كلمة الخطأ - وسوء الإرادة ، لا يكفي الاستدلال للاقناع ، ولكن عندما يكون المرء في مواجهة شكية حسنة النية - لا شكية أيديولوجية متحيزة - ولا سيما لدى الشباب ، فليس من المستحيل أن تتمكن من أن نعيد الى الوعي التام الشعور بالتقييم المشتركة وتقدير ما تنطوى عليه من مضمونات أو مقتضيات .

وإذا كان الإنكار - في النهاية - مصدره أن المرء اختط لنفسه خطة

أساء فهمها ، ومى « ألا يعتقد شيئا ما لم يقم عليه برهان » - حتى تلك القضايا التي ينطلق المرء منها - فعندئذ يكون الرد عليه عبارة عن بيان - على نحو ما صنعنا آنفا - لما ينطوى عليه هذا المطلب من تناقض : فبين له أن كل إيجاب حملي - فى الوقائع أو فى الحق - معلق دائما بحدس حكم أو عدة أحكام حملية أولية غير قابلة للبرهنة عليها ، وأنه خارج هذا النطاق لا توجد الا سلسلة من القضايا الشرطية المحلقة فى عالم الممكنات ، بدون اتصال بالواقع ، بل من دون أن يكون امكانها نفسه شيئا حقيقيا ، لانه لا يتقوم الا بالقواعد المنطقية التى تسمح بإقامة البناء ، ومتى اقتنع المرء ببناء على هذا بأن وجود المعطيات الأولية لا غنى عنه فى علوم الوقائع ، وانها لا تضير ولا تقلل من عقلانية الفيزياء ، أدرك أنه ليس لديه ما يدعوه لطلب شيء آخر حينما يتعلق الأمر بعلوم الحق ، فى الحالتين تكون الحقيقة دليل نفسها ودليل الباطل أيضا .

٤٠ - ولكن الوهم طبيعى جدا فى هذه المسألة ، إذ يجد المرء لديه اغراء بأن يقارنها بوهم الصا المغموسة فى الماء ( تبدو مكسورة ) ، أو بوهم القمر على الأفق ( يبدو أكبر حجما ) . وهناك مبرر مشروع جدا للسؤال : « على أى شيء تؤسس هذه التوصية أو هذا الحظر المعين ( الذى يمكن الشك فيه عقليا مثل حظر الانتحار ؟ » والامر فى هذه الحالة يتطلب أن نبين لوجه السؤال أن هذا الحظر ناتج عن هذا الحكم الحلقى أو ذاك ، الذى يقبله هو شخصا . ولكن عندما ننتقل من ذلك الى السؤال : « على أى شيء تؤسس الأخلاق ؟ » يكون هذا التفكير شبيها بتفكير من يريد اثبات أننا نستطيع أن نعيش بدون أكل ، بأن يثبت على التعاقب أن المرء يمكنه الاستغناء عن الخبز ، أو اللحم ، أو السمك ، أو الخضر ... فما يصدق على كل جزء على حدة لا يصدق دائما على الكل .

والمعنى المزدوج لكلمتى يؤسس ، وأساس ، يسهل هذا الخطأ كثيرا ، لذ يمكن أن يعنى المرء بالأساس ما يبرر الإيجاب ، وما يحسم الموافقة المشروعة بالفكر على قضية ما . والتصرف القضائى « الذى لا أساس له » اساءة استخدام للسلطة . والفكرة التى « لا أساس لها » فكرة خرافية . وعلى العكس من هذا : المطالبة أو الاعتراض «الذى يقوم على أساس سليم» صحيحان ، ومن يتقدم بهما يكون الحق فى جانبه - ولكن من جهة أخرى قد نعنى أيضا بالأسس «القضايا الأولية» ، أو مبادئ نسق استنباطى . فقاتون الجاذبية مثلا ، يسمى أساس كل الميكانيكا السماوية (الفلكية) ، لانه يسمح - اذا ما قبلناه - بأن نستنتج منه قوانين كبلر ، وأن نفسر به المد والجزر ، الخ ...

وقد اجتمعت فى العلوم منذ أمد طويل هاتان السمتان فى نفس القضايا • فبدهيات اقليدس ، بل ومصادراته ، حقائق ليس من حقنا الشك فيها ، وهى فى الوقت نفسه منطقات للاستدلالات التى تؤدى الى كل ما هو مطلوب اثباته ، والديكرتية التى تريد أن تنشئ كل شئ بالتركيب ، انطلاقا من قضايا بدھية بذاتها ، تستخرج منها قبلها « كل الأشياء التى يمكن أن تتسنى لنا معرفتها » لا تفرق اطلاقا بين الفكرتين ، وبالتالي أسهمت كثيرا فى « اشتراك » كلمة أساس • ولم يكن منهج السلطة – الذى عارضه ديكرت – يفرق بينهما كذلك • وكل الفرق أن الحقائق الأولى لدى المدرسين لم تكن بدھيات فعلية ، بل نصوص من الكتاب المقدس أو من أرسطو •

ولكن العلم الحديث فصل بين هاتين الوظيفتين المنطقتين شيئا فشيئا ، ومن غير قصد • ففكرة الفرض بمعناها المزدوج ( قبول الفرض – واختراع الفرض ) قادت العلماء الى الاقلاص عن المطابقة بين مبادئ الاستنباط وبين مستوى القضايا التى تكون حقيقتها موضوع اقرار مباشر (٨) • فلم تعد النتائج الخاصة التى يتطلب منا قبولها لأن المقدمات التى استخرجت منها تفرض نفسها على الفكر بوضوح و يقين ، بل بالعكس تلك العموميات المنظمة للعلم ، والتى يبررها الاستدلال التجريبي الكلاسيكى : ان أساس اعتقادنا صدق ( حقيقة ) المبادئ المجردة والعامة كائن فى الوقائع الجزئية التى تقررها التجربة • أما فى الرياضيات فالاستنباط يمتد باستمرار الى أعلى ، ابتداء من المنطقات القديمة ، مع محاولة وضع أبسط البدھيات وأكثرها اقتصادا بقدر الامكان ، حتى ولو كانت « البدھيات » (٩) الجديدة أقل بداهة من القديمة التى صارت نتائج لها • « فبدلا من تصور أن الفرق بين المصادرات والقضايا الأخرى التى تستخدم المصادرات فى اثباتها ، مرجعه الى أن المصادرات ذات سمة باطنة معينة تجعلها بذاتها أكثر قبولا وأكثر بداهة ، وأقل تعرضا للممازاة فيها ، نجد المنطق يعدها قضايا على قدم المساواة ( من هذه الجهة ) مع سائر القضايا الأخرى ، وبذلك فقدت « الحق الإلهي » الذى كان يبدو أن بداهتها تغدق عليها ، وكتب عليها أن تنقلب من الرئاسة الى العمل خدما طيعين فى خدمة شركات القضايا الكبيرة التى تكون كل فروع الرياضيات (١٠) » • فالمبادئ فقدت تماما تطابقها مع الأسس •

وقد رأينا من قبل أن الذين يطالبوننا أن نؤسس الأخلاق يضعون سؤالا متناقضا • فإذا كانوا يعنون بهذا وجود الله ، أو أى حقيقة ذات

مستوى انطولوجى ، فالقضية القيمة دون سواها هي التي يمكن أن تكون لها نتائج قيمة . أما هذه الضرورة المزعومة لتأسيس الأخلاق ، لا تتضمن - لكي تكون معقولة - أن علم الأخلاق ينبغي أن يبرر - على غرار خطابات الاعتماد - « قيمة » يدهية بذاتها وكفيله في الوقت نفسه بأن تنتج بالاستنباط كل الأحكام الخلقية « المتينة الاسس » . أن هذا العلم يمكن أن يقدم لك اما هذا أو ذاك ، وقد تحقق كل منهما في قضايا ذات مستوى منطقي ولها محتوى ( مضمون ) مختلف للغاية . وقد قال بول جانيه بحق - وبمعنى الكلمة - أن أسس الأخلاق الزامات مقبولة من كل الناس ، أو على الأقل من كل من يتناقش المرء معهم ، أو بالنسبة لمن نتحدث باسمهم . وقد امتدح ديركايم هذا القول ، مع أن تفصيلات أفكاره الخلقية تختلف كثيرا - في نقاط معينة - عن أفكار أستاذه القديم . ويمكن القول أيضا - وإن كان ذلك ليس بالدقة الحرفية ، وبمعنى آخر للكلمة - أن الأخلاق تكتشف « الأساس المنطقي » ( وبعبارة أدق المبادئ ) لمجموعة من الأحكام الخلقية عندما تكون قد صاغت - على الطريقة التي يضع بها الفيزيائي فرضا - قضية بحيث تستنبط منها كل الأحكام بمثابة نتائج لها . ولكن هذا المبدأ سيكون بلا شك أقل بدها من نتائجه العينية . بل لعله يبدو حافلا بالمفارقات . وهذا بالضبط حال حكم القيمة الذي حسبنا أننا لمناه في العقل المنشئ : وهو الجهد الدائم للوصول الى ما هو « عين الذات » وتحريره من الآخر .

٤١ - أن التمييز الواضح بين الاسس والمبادئ يوضح الشيء الكثير - فيما يبدو لنا - من السؤال الموجه في مستهل هذا الفصل .

يقولون انه لا يوجد « علم معيارى » ، ولا يمكن أن يوجد ، لاننا لا يمكن أن نستنبط من قضية في المضارع قضية في صيغة الأمر ( ١١ ) . وهي المقدمة الكبرى الصادقة تمام الصدق التي استندنا اليها أنفا ضد من يتخيلون أن الوجود يمكن أن « يؤسس » الزاماً . ولكن النتيجة لا تنهض على قدميها الا اذا قصدنا بكلمة « معيارى » علما ليس له الا أسس أو مبادئ غريبة عن كل معنى للقيمة ، وبمجرد تجميعها تبرز في النهاية تقييمات أو الزامات . وهذا بدهى جدا أنه هدف للرماية . فحينما نتحدث عن علم معيارى يتعلق الأمر بشئ آخر تماما : يتعلق بنسق من الحقائق يكون علما من حيث هو مكون من معارف معقولة جيدة الترابط . ويكون معياريا بمحتوى ( مضمون ) معارفه ، فعلم الحياة لا مطمح له الى ابراز ظاهرات الحياة ما لم يعترف بمعطيات الالوقائع الفيزيائية والكيميائية دون سواها ،

والتاريخ ليست مهمته انتاج الصيرورة جدليا ، ولا انتاج الواقعية التاريخية . ولا شك في أن شغف الفكر البشرى بالوحدة جعله يحلم في كثير من الأحيان بهذه الانجازات . ولكنها تظل على مستوى « الامنية العظمى » . والعلم الحقيقي لا ينتظر آثارها كي تقوم له قائمة ، بل يكفي للعقل أن تكون الأخلاق أو أن يكون علم الجمال معياريا على غرار ما يكون علم الفيزياء علما فيزيائيا ، وهذا ممكن تحقيقه بطرق عديدة .

انه - أولا - يمكن أن يقوم على استنباط نتائج قضية أو عدة قضايا معيارية معطاة . وتكون هذه النتائج قضايا معيارية أيضا . ومع هذا ، فمثل هذه الصيغة الصحيحة منطقيا لن يكون لها نفع عملي كبير ، اللهم الا كنقد يظهر التناقضات الداخلية . ويجب عندئذ التحرز من أمثال هذه التناقضات التي قد لا تكون الا لفظية . فلنمتنع عن الكلام فيها الا لأغراض تتعلق بالترتيب . وفي المقام الثاني يمكن لمعرفة الواقع أن تثبت لنا وجود أو استحالة أو ضرورة وقائع معينة متعلقة بمجال تطبيق معيار ما . وهذه « الجهات » اذا ما اجتمعت عقليا مع هذا المعيار يمكن أن تمدنا بقضايا تفدو بدورها معيارية . فمثلا : التحديد الدقيق لامكانات الفعل المقول يحدد أيضا - من بين الميول التي تعيش فيها - ماهي الميول التي نقيم منها قاعدة للفعل . وهذا - فيما يبدو لي - منهج « التجربة الخلقية » الذي تصوره « فريدريك روه » . وتنتج المناقشات الخلقية في كثير من الأحيان من أن المتحاورين ، المتفقين على قيمة مبدأ معياري ، لا يكونون متفقين على الامور الواقعية التي هي شروط لتطبيقه ، ومن هنا الاختلاف حول الايجابيات القينية التي تؤلف بين العناصر المتباينة . ان الصور المتباينة للاستدلال لها عندئذ مكانها لنقل السمة المرغوبة أو الالزامية التي ترتبط بالمبدأ الى نتائجها - وهو ما رأينا آنفا أنه خاصة البرهان . وهذا أيضا ما تصوره ديركايم عندما اعترف بقيمة الحياة الاجتماعية ، وبالتالي بالاساس الخلقى اللتين الذي بدونه لا يمكن لهذه القيمة أن تقوم .

ولكن هذا كله ليس علم معايير الا بصورة جزئية . فالصورة النمطية لهذا العلم المعيارى المحض تنحصر في المشكلة التالية : عدد معين من الاحكام القينية المعطاة - أي المقبولة من كل من يرمون الى انشاء أو تطبيق هذا العلم - واكتشاف مبدأ أو عدة مبادئ بواسطة الاستنباط ، بحيث تؤلف جميع الاحكام التي تتضمنها كلها ، على غرار احتواء قانون الانعكاس وقانون الانكسار لكل البصريات الهندسية . وبذلك يجد كل منها نفسه وقد استفاد عن طريق هذه الرابطة المنطقية من اليقين التراكم على الاحكام

الأخرى . وإذا شد عنها شيء ، قفز هذا الشذوذ الى العين ، مثل نقطة في سلسلة مقاييس معملية خرجت عن المنحنى الذى تكفى المعادلة لربطه بسائر النقاط ، وإذا ما تعلق الأمر بخطأ وجب تصحيحه باستكشاف الظروف التى أنتجته (١٢) ، أو وجب إجراء تعديل صغير أو كبير فى المبادئ المتخذة فى الفرض ، لأن مبررها ينحصر فى توافقها مع الأحكام التى من نفس النوع ، والتى لا نزاع عليها لدى الملاحظين الحسنى النية .

هذه الطريقة فى الاستدلال التى ثبتت صلاحيتها فى علوم الطبيعة ، لا تتغير سميتها عندما يتغير محتواها ( مضمونها ) . فعندما تعمل فى أحكام معيارية جزئية تثبت قضايا لها درجة طفيفة من العمومية ، وعندما يعمل فى أحكام ذات ما صدق واسع ، صدقها معروف من قبل ، تسمح بتقليل عدد المبادئ وتنتج الى الكشف عن قضايا متزايدة العمومية ، بل عن قضية واحدة فريدة تنصب على ما ينبغي أن يكون ، أو ما هو أفضل من كل ما عداه فى نوع معين من الأحكام . وهذا « استقراء انتقائى » من النوع الذى حاولنا تطبيقه ، فى القسم الأول من هذا الكتاب ، على التقدم المنطقى لأفكار الزمان والمكان والعدد والسبب الكافى .

وقد يكون فى تعبير « الاستقراء الانتقائى » ما يصدم ، وهو تعبير غير دقيق بداهة اذا أخذناه مأخذا حرفيا ، لأن الاستقراء نفسه ليس ما يقع عليه الانتقاء ، بل الأحكام التى يعمل فيها ، فمن الأوفق أن نقول « استقراء ينصب على وقائع مثقاة » (١٣) . ولكن تعبير « الاستقراء الانتقائى » الذى استخدمته فى كتاب سابق (١٤) خلى أن يثير نفس الاعتراض . . فان كان من حق المرء أن يستخدم - بطريق الكناية - الشكل للدلالة على المضمون ، أو أن يقول على سبيل المجاز المرسل « رصاصة » للدلالة على ختم الرصاص ، فقد لا يكون من إساءة التعبير أن نطلق على عملية ما اللفظ الذى لا ينطبق حرفيا الا على مادتها .

ولنلاحظ مع هذا - وهو أقرب للفلسفة - أن كل استقراء عملى يسبقه انتقاء مشابه لهذا ، وإن كان الذى يوجهه قصد مختلف ، لأنه ينبغي أولا أن يكون المرء قد تعلم كيف يختار ، ويعترف على ، ويحدد بالاتفاق العام الوقائع التى يقترح على نفسه اتخاذها موضوعا للاستدلال . ويا له من عناء يتكبده فى كثير من الأحيان الفيزيائى أو الفسيولوجى لعزل هذه الوقائع ، ويتكبد مثله المؤرخ لجمع الوقائع التى يعدها صالحة للاستدلال منها ، ولتنقيتها بالنقد ! فنحن فى النهاية ليس أمامنا الا تطبيق ظاهرى ( ولعله موضع جدل لأنه يمسنا عن قرب ) لعملية تفكير أعم ، ولكنها مقبولة



في الحالات الأخرى بحيث لا تفكر عادة في إزالتها . ولنتذكر مع هذا ملاحظات ديركايم والمسيو ادوار ليروى عن تدخل العالم في انشاء « الواقعة العلمية » .

٤٢ - بل ويبدو لي - فيما عدا حالات غير عادية - أنه هكذا صنع المناطق والأخلاقيون وعلماء الجمال الذين انشأوا أشهر المذاهب ، وأنهم كانوا على وهي متفاوت الوضوح بمشروعهم .

وفي نقد العقل الخالص ، وهو لدى مؤلفه منطق أساسا ، ينطلق كمنط من شرعية وتماسك التجربة ، التي لا يناقشها . أى أنه ينطلق من « القيمة » الفكرية للعلوم ( لا من وجودها التاريخي ) ، ومن اليقين الذي لا يتزعزع الذي تؤدي إليه ، وإن كان محدودا . ومن ثم ، بفرض جرى وكوبرنيكي في طبيعته وفي صورته معا ، يصعد الى أبسط نسق للشروط يبدو له كافيا لتضمن قيام رياضة وفيزياء خالصة ، أى انه يجيب اجمالا عن هذا السؤال : « ما هو معيار الحقيقة النظرية ، ونسق المبادئ الذي متى وضع نتج عنه ما ليس تجريبا حسيا خالصا في العلوم ؟ » . والمستغلون المحدثون بالابستمولوجيا لم يحتفظوا بالشئ الكثير من بديته ، ولكنهم لم يغيروا شيئا جوهريا من وضع المشكلة - أيشك أحد في أن هذه هي الحركة الأساسية في تفكيره ؟ ليس أمامنا الا الرجوع الى الموقف الموازي لهذا في الأخلاق ، كما عرفه في تعليقه مضيئة في مقدمة نقد العقل العملي ، وكان أحد النقاد قد اعترض عليه بأنه لم يأت بجديد في الأخلاق ، بل أتى بصياغة جديدة للخلفية فحسب . فرد عليه كمنط قائلا : « انه وجد ما هو أفضل مما يظن : فمن الذي يزعم أنه يقدم أسسا جديدة للخلفية ويكتشفها لأول مرة ؟ كانما العالم كله ظل من قبله جاهلا بما هو الواجب ، أو كان في ضلال عام حول موضوعه ! ولكن من يعرف الأهمية التي تمثلها للرياضي صياغة تعدد بكل دقة ، وبلا استثناء ، مهمته المعينة ، لن يعد صياغة تقوم بهذا الدور بازاء كل أنواع الواجب شيئا لا أهمية له ، أو من التوافل وفضول القول » . فالوضع الحقيقي للمشكلة - سواء تعلق الأمر بمنطق أو أخلاق أو جمال - كما يلي : انه يفترض سلفا النظام المعيارى الذي يريد أن يمثله ، على نحو ما تفترض الفيزياء الطبيعة ، وليكون تجاوزا متعجرفا عجبيا أن يخترعه من أساسه ويرمته . فيجب ويكفى أن يصعد وضع المشكلة من عمليات الفكر ( أو صورة السلوك ، أو الأعمال الفنية ) التي ليست قيمتها عمليا محل نزاع ، الى صياغة أو صيغ عامة بحيث تكون هذه الصيغ - اذا كانت صادقة أو حقيقية - متضمنة لشرعية تلك العمليات الفكرية أو صور السلوك أو أعمال الفن (١٥) .

وكذلك الحال بالنسبة لكل اخلاق نفعية ، فهي غير معقولة اذا ما رأينا فيها - كما يصنعون فى الفصول المدرسية أحيانا - « النصح » للمرء بالبحث عن منفعة الشخصية ، أو منفعة العدد الأكبر من الناس ، وليس - ما هو حقيقتها فعلا - وهو أنها فرض ( وليس مهما هنا أنه مرض أو غير مرض ) لرد الواقع الأخلاقى القائم الى مبدأ وحيد . ومن اليسير بيان ذلك بتطبيق كل من هذين التأويلين - أحدهما تلو الآخر - على كل فصل من فصول « المذهب النفعى » .

وفى عهود الاضطراب العظيم فكريا وخلقيا ، توضع المشكلة بطريقة مختلفة بعض الشيء . فعندئذ تكون الفكرة الموجهة فى البحث ( أو الفرض العلمى ) هى المطلب العاجل الملح . فالفيلسوف بحاجة أولا الى أن يعثر لدى محاوره على حكم فيما يسلم به ( أو يقره ) كى يرسى عليه بناءه . ومن ثم ما استهل به سنيكا كلامه قائلا : « جميع البشر - يا عزيزى جاليون - يريدون أن يعيشوا سعداء » . أتسلم لى بهذه ؟ هذه إذن هى حقيقتنا الأولى . وهى معيارية وكلية شاملة فى الوقت نفسه . والعالم ان هو الا تحديد الوسائل الى هذه الغاية ، على النحو الذى بيناه آنفا . والتصرف ها هنا قريب من تصرف ديكرت حين نشد - فى مواجهة شكية الآخرين ، وفى مواجهة شكه المنهجى أيضا - الحقيقة التى يستحيل عليه ألا يقبلها ويسلم بها . ومن سوء الطالع أنه اذا ما ضيقنا الخناق على فكرة السعادة ، أو على المعنى الدقيق للكوجيتو ، ظهرت صعوبات لا نهاية لها : فقد خبل البنا أننا وضعنا يدنا بسرعة خارقة وبضربة واحدة ، وحسبنا ، على الكلية وعلى اليقين . ولكن الضرورة الأساسية لمنع قيمى أصلى ليست فى هذه الحالة أقل ظهورا مما هى فى الحالات الأخرى .

٤٣ - والخلاصة أننا حين نطلب الى علم أو برهان أن يكون عقليا ، فليس معنى هذا أننا نطلب اليه أن يخاطب عقلا نظريا خالصا ، وأن يصل الى أن يفرض عليه - بتأليف بين تصورات - حقيقة واقعية موضوعية أو الزاما ، أو حكم تقييم جمالى . ان صح هذا ، ليلحق العار والخزى اذن بالمهندس المعمارى لأنه اكتفى بحفر الأرض حتى يعثر على « الصخر أو الانفصال » ، ولم يواصل الحفر الى أن يصل الى تحقيق فراغ كامل تتمكن فيه أساساته من التماسك والرسوخ بوسائلها الخاصة . وشبيه بذلك أن نحتم على فارس بارع أن يعيد ما أقدم عليه المسيو دى كراك ، حين رفع نفسه من شعر عارضيه فى الهواء ، ورفع بقوة ارتفاعه حصانه بين رجله ! بل وفى وسعنا أيضا أن نتساءل أليست هذه المطالب صورا

متنكرة من كراهية العقل ، تتلهى وتتلفذ بدفع الفلسفة الى مهاوى التهلكة هذه ، وما أيسر أن نتقزز من العقل عندما نبدأ بأن نطلب اليه المستحيل .  
فالعقل ليس جنية أسطورية . وليس عليه أن يجدد لنا معجزة الخلق من العدم . فالعقل فى نظرنا قوة عظيمة للعمل ، آثارها بادية لنا ، ولكنها لا تتكشف الا فى فعلها الذى تمارسه فيما تعمل فيه ، وفى نجاح محاولاتها أو فشلها . وفى وسعنا أن نجعل العقل يطبق على نفسه التحليل التراجعى الذى يفسر هو الطبيعة بواسطته ، وأن يبحث عما هو مشترك فى تطبيقاته المتباينة ، كما فى تعميمات المستوى المتوسط الذى بدأت تعيها أكثر العقول تأملا لتفكيرها . ولكن المعرفة الوحيدة التى يمكن أن تكون منطلقا لنا فى هذا البحث ، من وجهة النظر الفكرية ، ومن وجهة النظر الجمالية أو الحلقية ، هى أن نعرف كيف يتجلى العقل عندما نتصدى لتطبيقه أو ندعوه للعمل .  
ففى هذه اللحظة ، وبهذا الشرط دون سواء يكشف لنا العقل عما سماه الأمريكيون بدقة خالية من التوقير « قيمته الناجزة » - وما يمكن أن نسميه - إن شئنا - بدقة لا تقل عن هذا « قيمته المسيحية : لأنه هكذا يتجسد »  
و « يقيم بيننا » .



## الفصل السابع

# المعايير والوقائع

( الخوف من المبادئ - الصعوبات التي يحلها المنطق  
بتخطيها - الاستقراء - مبدأ الهوية - رذيلة وفضيلة  
التناقض - الاستدلال - القياس وسيلة للانباب -  
التعريف - نظرية الخطأ - الوقائع ، نتائج للمعايير . )

٤٤ - الارتباكات التي أشرنا إليها أخيرا حول طبيعة العلوم المعيارية، وحول نوع الدليل الذي تتطلبه ، كان لها تأثير سيئ على طريقة تناولها وعرضها . فبناء على ما اعتقدوا أنهم رأوه من استحالة «تأسيس» وإثبات أحكام تقييم بالدليل ، اجتهدوا في خفضها الى الحد الأدنى ، بل وفي مواراتها ، بل وفي التعبير عما كانوا يريدون قوله بألفاظ تقريرية بسيطة ، عندما لا يكون الأمر متعلقا بإعلان إيمان أو بأوامر لا تقبل المجادلة . وهكذا نجد في كثير من دروس الفلسفة أن علم الجمال يقدم في صورة فصل أو ملحق للسيكولوجيا : ذلك أن ما أسموه علم الجمال التجريبي ، حتى علم الجمال « العلوي » - على طرافته ونفعه في حد ذاته - قد أسهم في « خلط الأوراق » .

ولم يكن ما عاناه المنطق بسبب هذا الاحتراز أقل من ذلك . فلم تزل كل كتبه تتضمن - طبقا للتقاليد - بضع صيغ تنص صراحة على الزامات أو نصائح : « يجب أن يكون التعريف قصيرا واضحا مستغنيا لموضوعه » ، « اجعل ناموسك ان الوسط لا يؤدي وحده الى نتيجة » .

« لا يجوز عكس قضية كلية » الخ . . . وفي مناهج البحث نجد قواعد اللند التاريخي في صياغة معيارية صريحة ، بفضل الاختصاصيين الذين أعلنوها ، وجعلوها موضع المراعاة كلوائح الشرطة . ولكن بتأثير النموذج المحترم الذي يبدو أن الرياضيات أو علوم الطبيعة تقدمه ، وربما أيضا بتأثير « المنطق الترنسندنتالي » ومنطق هيجل المزعوم ، يبدو أن الحجل بعض الشيء من هذه السمة قد شاع ، وصار هناك اتجاه الى التقليل منها ، فانطلق بعضهم في المذهب النفسى ، وانطلق غيرهم في المذهب الاجتماعى ، وتصوروا المنطق في هيئة « تكنيك » له معلومه من العلاقة مثل ما للطلب بالفسولوجيا . وقد وضع آخرون تحت هذا العنوان « توليفة » تامة الصورية ، لم يعد فيها الأمر متعلقا الا بموضوع ايا كان يمكن أن تكون له السمتان ك أو ق ( بل أيضا ك أو ق أو أ ) (١) من غير اسناد أى أفضلية أو أولوية لاحداها . وهناك مثال - من بين أمثلة كثيرة - لهذا الجهد نحو ما هو تقريرى ، وهو التعريف الشهير الذى وضعه المسيو « جونست » : « المنطق هو علم الموضوع ايا كان » . وهى صيغة بارعة ولا تنقصها الدقة ، ما لم نجعل منها تعريفا قابلا للعكس : لأنها لا تدخل فى حسابها الا العناصر التى - فى معايير المنطق متى تم انشاؤه - تمثل الجانب المراد معرفته من الموضوع . والعلم الذى يظهر فى القسم الثانى يتضمن قواعد الالبات لاقامته . فيجب اذن تكملة هذه الصيغة بما يضيف على هذا العلم سلطانه ، وهو الالتزام بالبحث عن الحقيقة أو الصواب والانحناء أمام اثبات تجريبي أقيم طبقا للأصول . وهذا هو نفس الاتجاه ( وهو عقلاني جدا فى حد ذاته من حيث أساسه الخلفى ) الذى لا يجعل المرء - عند عرض النظريات أو عند مناقشة المشكلات المنطقية - وكأنه لم يعد يفكر فى تلك السمة الجوهرية ، ولو كان من أولئك الذين يعرفونها أو يعترفون بها صراحة من حيث المبدأ : وقد حدث لى أن تصفحت نحو خمسين صفحة من كتاب « سيجوارت » الممتاز فى المنطق ، فى القسم الثانى من مجلده الأول وعنوانه : « **ثانيا : فى العنصر المعيارى** » . باحثا فيها عن مثال واضح التحديد للحكم المعيارى ، فلم أجد شيئا من ذلك اطلاقا . وفى هذا الالغاء أو الاغفال يتوارى مصدر عدة صعوبات تقليدية ، من التى يكاد المرء أن يقول انها مشهورة ، والتى يبدو لى انها نشأت برمتها من منافسة أو مباراة خالية من الروية .

٤٥ - ولعل المثل الصارخ هو مبدأ الاستقراء . وأقول عن عمد انه « هيدا » ، بالمعنى الدقيق . أى مشكلة معرفة ما هى الصيغة أو مجموعة الصيغ التى ينبغى مصادرتها للتوصل منطقيا الى الاستقراءات ، وليس

مشكلة معرفة أساس هذه الاستقراءات • أى ماهى الأسباب الكفيلة بإقامة الثقة فى هذه الخطوة الذهنية عندما نحس قلقا صادقا بصدد صوابها أو شرعيتها ، أو عندما توضع فى المناقشة موضع الشك • ولا يختلط هذان الأمران الا اذا كانت كل حقيقة نتيجة استدلال ، وهذا خلف (٢) •

وقد بينا مرارا ، وبقوة ، أن هذا المبدأ ليس الحتمية ( أو على الأقل ليس الحتمية وحدها ، لأنه يمكن أن يولد دائما شيئا جديدا ) وليس قانون الأعداد الكبرى الذى يفترض استقراء سابقا متعلقا بتقسيم الفروق ، ولا هو المصادرة القائلة أن نفس العلة تنتج نفس الآثار ، أو أن نفس الآثار تنتج عن نفس العلة ، ولا هو إيجاب أن كل ما وقع دائما على نحو ما سيستمر فى الوقوع على نفس النحو ، ولا هو وجود مجموعات من السمات التى تتكرر بموجب غائية معينة - ذلك أن هذه المصادرات بعضها ظاهر الخطأ أو البطلان ، وسائرهما غير كافية لما يراد استنباطه منها (٣) • وعلى العموم لا تكفى أى صيغة معبرة عن بنية معينة للعالم لتسويج هذا الاستقراء الجزئى أو ذاك - ولكن يخلصنا سريعا من هذا المأزق أن نتعرف بأن هذا المنطوق - بما هو مبدأ منطقى - ينبغى أن يعبر لا عن واقعة أو سمة عامة أو قانون ضرورى للامتثال ، بل عن معيار أو الزام • وإذا قبلنا بالتالى أن نجعل منطوقه هكذا : « فى غياب كل ما يدل على العكس ، ينبغى الحكم بأن كل ما وقع على نحو معين سيستمر فى الوقوع على نفس النحو(٤) » • وهى قاعدة للمقارنة أو الدليل القضائى ، أو - ان شئت - قاعدة إجرائية ، ممكنة التطبيق على سلوكنا العقلى • وهى فضلا عن هذا على علاقة بدھية بملاحظات النظريين المحدثين القائلين بالاحتمال من حيث اعتماد الاحتمال على معلومة معطاة ، ومن حيث صواب أو شرعية النتائج التى ربما كذبتها الوقائع فى المستقبل (٥) • ولا محل لظن المنطقي بأنه صار أهون شأننا بسبب هذه المقارنة بفقهاء القانون ، لأن معانى القانون ، والدليل ( الإثبات ) والحكم فى حد ذاتها لها هذه الصلة نفسها تماما بالحق حيث تبدو السمة المعيارية فى أجلى بيان • فالشكلىة القضائية ، والمنطق الصورى ، والقانون الموسيقى أو العروضى أو المعمارى انما هى صور ذهنية متجاوزة (٦) •

ولعل حالة الاستقراء أكثرها ظهورا ، من حيث السمة المعيارية للمنطق ، ولكنها ليست الحالة الوحيدة • ومبدأ «الهوية وامتناع النقيض» عندما نجعل منطوقه « ماهو فهو هو ، وما ليس هو فهو ليس هو » تحصيل حاصل غامض ، لا يمكن استخراج أى تطبيق له • ويكاد يكون غريبا عن

البيان أن هذه الصيغة لا تعنى - كما يفسرونها أحيانا - أن ما هو موجود سيستمر في الوجود ، لأنها في هذه الحالة تكون كاذبة ( أو خاطئة أو باطلة ) . وانها للمشكلة من مشكلات العلم الأساسية أن يميز ما هي الموجودات التي تتمتع بهذا الدوام (٧) . ويتخذ هذا المبدأ معنى أكثر واقعية اذا قلنا - كما قال سيجورات أو برادلي - أن « ما صدق مرة يصدق دائما » . أى أن أى قضية صادقة تظل صادقة أبدا ، وأى قضية كاذبة تظل كاذبة أبدا (٨) . ولكن هذه الصيغة نفسها لا تتلقى مدلولها أو مغزاها التام ، أو سمعتها المنطقية ، الا اذا ارتبط المرء بقيمتها الالزامية ، مؤكدا **واجب** الفكر أن يظل على وفاق مع نفسه في كل سلسلة استدلاله .

**وواجب اذانة** من يغير أثناء هذا السياق ( سواء لا شعوريا أو عن غش وخداع ) التصورات التي يتخذها موضوعا لتفكيره أو استدلاله أو المصادر التي انطلق منها . وكثيرا ما يقال ان هذا المبدأ « **ضروري** » ، وهو قلما يكون ضروريا ( ما لم نقصد بهذا أنه لا غنى عنه لحسان التفكير أو الاستدلال ) حتى انه كثيرا ما لبث كما مهملا ، حتى لدى كبار الفلاسفة . ولكن هذا لا يجعله أقل الزاما ! لأننا لا نقضى على الزام ما بمجرد انتهاكه : فعندما نوجب ( نؤكد ) ما سبق أن سلبناه ( نفيناه ) ، فاما أن نكون الآن مخطئين أو نكون فيما سبق مخطئين . وهذا هو حكم العقل - وبذلك نفلت من تلك الملاحظة الشكوكية - التي كثيرا ما استغلها البعض - القائلة ان التجربة وحدها هي القادرة على أن تعلمنا ما هو متناقض . وهذا صحيح اذا كان الأمر متعلقا بقضيتين صيغتا في ألفاظ مختلفة . فينبغي ألا ننسى أنه في العلوم الخلقية أو في الحياة ، أن حكم القيمة يأتلف على الدوام بتقريرات وقائع للوصول الى أحكام جديدة ، اما معيارية ، واما واقعية . ولكن هذا ليس ضروريا لاضفاء معنى على مبدأ عدم التناقض : بل يكفي أن نأخذ في الاعتبار اقتراحا بقانون وحيد في فكر يعتنقه ويرفضه على التوالي ، أو لدى فكرين أحدهما يؤيده والآخر يرفضه . فالتناقض ، بل التباين ، قيمة مضادة . وهذا لباب المنطق كله . واذا ما بقى « **هيدا** الهوية » حجر الزاوية للتفكير ، فمن حيث أنه يعلن سمو أو افضلية عين الشيء على ما يغايره ، وهي ما رأينا من قبل تجليات كثيرة له . وهو في صياغات العقل المنشأ ، بشرط أن نحسن فهمه ، وهو ما يقترب أشد اقتراب من التعبير عن العقل المنشئ في حالته الخالصة . وبهذا المعنى ، وبه وحده ، يمكن أن نعده المبدأ المؤكد لكل المعايير المنطقية الأخرى .

٤٦ - ولن أذكر هنا الا على سبيل التذكار ذلك الاعتراض - الذى لم يزل مع هذا كثير التداول في إيماننا هذه - بأن الحقيقة تتوقف على



الزمن . فقولنا « فرنسا جمهورية » كان صادقا في سنة ١٧٩٣ ، وفي سنة ١٨٤٨ ، وفي سنة ١٨٧٥ ، وكان كاذبا في سنة ١٨٣٠ وسنة ١٨٦٥ . فالقضية – كما أشار الى ذلك سيجوارت – غير تامة ، وتغدو صادقة أو كاذبة بلا تقييد بالزمن ( أى لا زمانيا ) متى أتمناها ، بأن نبين عن أى تاريخ نتحدث . فهنا – كما يقول – خلط بين زمن الخبر والزمن المذكور فى الخبر (٩) .

وأشد اقلاقا للبال من هذا ، ذلك القول السائر : « حقيقة عهد ما ليست حقيقة عهد آخر » فلكل قرن حقائقه ، « والحقيقة على هذا الجانب من جبال البرانس خطأ أو باطل فيما وراءها » . ولكن يوجد هنا أيضا اشتراك فى اللفظ الذى نتحدث عنه . فتقال « الحقيقة » – على سبيل المجاز – على ما كان مظنوننا أنه الحقيقة فى عهد ما أو اقليم ما . فإذا ما ترجمنا بدقة – وفقا للمنهج الذى أوصى به « تين » – نخرج بتحصيل حاصل : أن ما اعتقده الناس قد تغير . وهذا لا يضير واحدية الحقيقة ، كما أنه لا يفيد البرهان الهندسى عدم كمال الأشكال الهندسية . وقد لا يكون أى إثبات من اثباتات العامة المنصبة على الوقائع صائبا غاية الصواب ، ولكنه – فى الحدود الدقيقة لما سيكون من الواجب تعديله – لم يكن صادقا ( حقيقيا ) . ونجد اعترافا بهذا فى كلمة بسكال نفسها ، التى تقلب معناها عندما نجعلها مقابلة لسمة الحقيقة أو الصواب ، وهى قوله : « دخول زحل فى برج الأسد اصل جريمة ما . وانها لعدالة مريحة فكهة يحدها نهر ! والحقيقة فيما وراء الألب خطأ فيما أمامه » . فما يريد بيانه هو انك لا تعرف العدالة الحقيقة ، وذلك بالضبط لأن الآراء والمجموعات التشريعية المتغيرة تبعا للأقاليم والأزمان لا تطابق الشروط المعيارية للحقيقة (١٠) .

ولكن ، ألا تعرف الحقائق بالنجاح ، وبالتخمين الناجح ؟ أليس الصواب والخطأ فى الواقع هما ما يجعلان امرأ أو شعبا يحيا ، أو ما يجعلانه يهلك ؟ وبالتالي ألا توجد حقائق متناقضة ؟ وبعبارة أخرى ، ألا ينبغى – اذا ما تنازلنا عن تعريف الحقيقة بأنها نسخة من واقع «جهاز» – أن نعترف ان لكل عصر حقيقته ، وكذلك لكل جماعة اجتماعية حقيقتها ؟

وهذا اشتراك آخر فى اللفظ أشد خفاء وأعظم خطرا ، ولكنه ليس أقل جدارة بالرفض . فاولا لا يوجد هنا غالبا إلا أناقة لفظية ، كما أننا أيضا – كما هى الحال آنفا – بازاء قضية غير تامة . فإذا قلت أن العبارة

السائرة على الالسن : « **يجب تشجيع زيادة المواليد** » صحيحة بالنسبة لقطر يتهدهد نقص السكان بالفناء ، وخاطئة بالنسبة لقطر عائلاته كثيرة العدد ، فانه يكفي فضح هذا التناقض المزعوم باستفاضة كى تخفى منه كل مفارقة . وثانيا ليمس من حق المرء أن يوحد بين نجاح النتائج وصواب المبدأ ، اللهم الا اذا عرفنا كل النتائج ، وهو غير مستطاع ، أو اذا أخذنا كلمة حقيقة أو صواب بمعنى احتمالى ، وهو خلط . ان الخطأ يمكن أن يتضمن الصواب : هذه قاعدة منطقية (١١) ، وواقعة من وقائع التجربة ، فكوليس اعتقد أنه نزل على شاطئ الهند ، وكبلر انطلق من فكرة مؤداها أن الكواكب توجهها كائنات مفكرة . وما يقرر بنا فى حالات كثيرة ، أن الأخطاء التى تنجح كانت تحتوى على جانب من الصواب : شقوا بناما فنذهب فى خط مستقيم بطريق الماء من اسبانيا الى الهند . وضعوا السمسة المعقولة للقوانين محل الفكر الهادى ، يصبح الاتجاه ممتازا . هذه الحقيقة الضمنية هى بالضبط ما تسبب فى نجاح النتائج ، ولكنها أيضا العنصر الذى ظل كما هو .

ثم بأى شئ نعرف النجاح ، ما لم نعرفه بكلية تقريره . ان المخبول بل ، والمفتون بنفسه ، يتخيل دائما أنه نجح وأن الوقائع قد أيدته . والواقع لا يدرك بحدس مباشر ، ويصدق هذا على تفصيلات العالم كما يصدق على مجموعه . بل يشاد الواقع بعمل طويل يقوم على الاستبعاد والتمثيل ( تحويل المغاير الى مشابه ) . والوسط المحلى أو الكونى الذى بالنسبة اليه يوجد النجاح انما هو نتاج اتفاق ذوى العقول ، والواقعة انما يحكم عليها فى نهاية المطاف بالمعيار .

٤٧ - لقد حدثت منازعة - من جهتين مختلفتين - فى أن التناقض « **قيمة مضادة** » . فالهيجلية ، من جانبها ، قد نشرت القول بأن هناك « **منطقا للتناقض** » ، وأن هذا المنطق هو المتفق دون سواء مع سير التاريخ . ومن جهة أخرى يرى خصوم المذهب العقلى أن الالزام بعسدم التناقض فهو غير مشروع ، يصيب الفكر بالعقم ، وقد عرف المخترعون على الدوام كيف يأخذون حذرهم منه .

والمذهب الأول من هذين ( الهيجلية ) قائم على فكرة أن كل شئ فى الواقع العينى لا يستبعد ضده ، بل يتضمنه (١٢) . وأى موضوعين للتفكير ليسا متطابقين الا بشرط أن يكونا اثنين ، أى بشرط أن يكونا مختلفين فى شئ ما . ولا ظل بغير ضوء ، ولا ضوء بغير ظل . وضمان السلم فى التأهب للحرب . والأبيقورى الحقيقى هو الانسان الرشيد

بالإطلاق . والعدالة المفرطة جور مفرط . ومن ثم الانتهاء الى أن منطق الهوية أو الانتطابق « خليق أن يدور حول نفسه ، وأن يقتصر على تكرير أن الشيء هو ما هو ، وأن الثلج ثلج وأن الابيض ابيض . والقول بأن الثلج ابيض . قول مخالف للعقل ، لأن الابيض غير الثلج ، وبالتالي يكون معنى هذا ان الثلج شيء آخر غير ما هو (١٣) .

والتصور المعيارى للعقل يقضى قضاء حاسما على هذه السفسطة العتيقة التى تخلط بين الاتجاه وبين الحالة المتحققة فعلا للأشياء . فلكى يكون التوحيد ذا معنى لابد حتما ان يكون هناك فروق . فالمعيار أ = أ ليس لوجوده مبرر أو موضوع الا لأن لدينا معطيات هي ص ، ط ، ع . وأن الأمر يتعلق بالعثور - بواسطة منهج الاستقطاعات . على كيفية معرفة أن ص تعادل أ + ص . وأن ط تعادل أ + ط . ومثل الثلج يعد مثلا عظيم الدلالة فى هذا الصدد . اذ يحدث انزلاق «هو» بمعنى عنصر من أو C الى «هو» بمعنى (أى يكافئ) ولاشك اننا فى النهاية ، بعد أن تناول من جديد ص و ط لنقطع فيهما هوية جديدة ، ولكن يبقى أن الاختلاف كان موجودا فى التفكير ابتداء ، فالعقل المنشئ اذ يضع افضلية أو سمو عين الشيء على ما يباينه أو الآخر ، انما يثبت وجود الآخر . أنؤكد السلم بحسن التسلسح ؟ نعم ! عندما يكون لنا جيران عدوانيون . ولكن ألغ تباین الشعوب ، أو ألغ ميلها الى التوسع الحيوى ، يتلاشى هذا التناقض المزعوم . والحال فى مبادئ المنطق كالحال فى مبادئ الأخلاق : فهى نضال ضد شر واقعى لولاه لما كانت الا وهما . « الأخلاق الخالصة هي السلم ( كما يقول ديتوفيه فى تعبيره العميق ) ، والأخلاق التطبيقية ميدانها الحرب (١٤) » .

والدفاع عن التناقض فى هذه الصورة الأولى لا يثبت اذن شيئا سوى أن العالم ليس « هنا والآن » عقليا عقلانية قاطعة ، وأن معرفتنا انما هي تطور فى اتجاه المعقولة وسط اللامعقولة . فلا قيمة له الا ضد المذاهب التى تزعم أن كل الأشياء معقولة فعلا تمام المعقولة ، بل معقولة يمكن استنفادها فى عدد محدود من العمليات ، وأنه يكفينا أن نكتشفها . وهنا ايضا نجد اسقاطا مسرفا فى التفاؤل - أم لعله مسرف فى الكسل ؟ - للمثالى فى الواقع الفعلى ، وهو من قبيل سراب « بوب » الذى يرى الشر خيرا اقل ، بل وخيرا خفيا .

٤٨ - والصورة الأخرى من الدفاع عن التناقض ليست على هذا القدر من السفسطة . ويكفى أن نفهمها جيدا كى نجردها من كل سمة

لا معقولة • فهي تقول ان التناقض خصب ، لاننا لا نخترع الا وسط ما هو غامض وملبد بالغيوم ومتناقض • والحرص الفج على الصرامة العقلية يصيب الفكر بالعمى أكثر مما يعقّمه العمل بلا منهج • ولا ينبغي أن نجعل من هذا قاعدة ثابتة ، ولكنه كثيرا ما يكون صحيحا • الا اننا ينبغي الا ننسى ان ذلك نفسه يشترط بالضبط وبحق أن المعيار هو استبعاد ألوان الغيوض والتناقض نهائيا • فالمخترع يجمع في فكره عناصر شتى ، معبرا عنها في صورة مهتزة ، ومعان مجردة غير كاملة ، خالطا فيها بين الأشياء المدركة حسيًا والمعاني السابغة والأحكام القبلية • وهذه هي نقطة الانطلاق ويجب في الواقع ألا نستبعد شيئا من هذه المواد قبل أن نكون قد فحصناها بعناية • فالتبسيط المسرف في سرعته مطية الخطأ في الحساب • والمسبو أدوار ليروى - الذى يستشهد به كثيرون - يقول : « **التناقض مرحلة دقيقة لا مناص منها** » • وهم مخطئون في الاستشهاد به لمصلحة اللا معقولة (١٥) ، فهو يقول ايضا : « **فالتناقض هو المقاومة التى يديها القول القديم ضد الحس الجديد • فجائزة روح الاختراع عبارة - فى خاتمة المطاف - عن التصديق أو الايمان بتطور البداية ومرونة العقل ولدانته** » • وهى صيغة خطيرة تفامر بجعلنا ننسى أن روح الاختراع عبارة أيضا - من جهة أخرى - عن ملح علاقات ومشابهات بين الأشياء لم تزل مجهولة ، ولكنها صيغة يمكننا أن نعطيها معنى ممتازا اذا نحن قررنا بأن « **التطور** » الذى نتحدث عنه ليس التطور الاسبنسرى الذى يتجه صوب التباين ، بل هو تطور يتجه صوب التشابه أو التمثيل ، أى أنه « **ارتداد** » ( أو تراجع ) ، وأن مرونة العقل أو لدانته ليست تفرا أيا كان ، يتقهقر بلا انقطاع أمام المظاهر الجديدة ، التى أنكرها قبليا ، بل رضا أتم وتعبير أوثق عن القيمة الأساسية التى بها يقوم • فاذا كان التناقض منشطا مثيرا ، فذلك بالضبط لأنه عدو علينا أن نهزمه ولأننا ينبغي الا نقيم فيه أو نثبت عليه •

وقد يكون من الممكن أن نبين - عن طريق دراسة الوثائق التاريخية - أن الحساسية للتناقض تزداد مع الحضارة • ولكن ليس صحيحا أن هذه الحساسية كانت معدومة فى أى وقت • ويقدم ليفي بريل مثلا على هذا - نقلا عن ينكروفت - قبيلة من كاليفورنيا كانت تحتفل كل سنة بعيد تدبج فيه صقرا فى كل قرية من قراها ، ويقولون ان جميع هذه الطيور طائر واحد هو بعينه • أفينبغي القول بأنهم لا يعرفون التمييز بين ماهو عين الشيء وما هو سواه ؟ ولكنهم يعرفون جيدا جدا كيف يميزون بين أبناء

القبيلة وأبناء قبيلة أخرى • ولباب المسألة أن الموضوع المرئي لديهم أن هو الا إشارة أو علامة تشير الى حقيقة واقعية فوق الحس هي حقيقة واحدة بعينها • فليس ها هنا تناقض واقعي أكثر مما يوجد عندما نقول اننا نرى نفس الشمس ، فى حين أن كلا منا لا يدرك بحسه الا الفوتونات التى تخترق عينه ، ولا يعرف فعلا الا مضمون الصورة الصغيرة المتكونة على شبكيتها • فالهوية فى هذه الحالة أيضا لا توضع كواقعة الا احتراما وتمجيذا للمثال •

٤٩ - ان تعريف الاستدلال يبدو مستحيلا اذا لم نفهمه بمعنى معيارى • فحينما نعرف الاستدلال الصارم أو الاستنباط بأنه «عملية بواسطتها ننادى من مقدمات معطاة الى قضية تنجم عنها بالضرورة» يترتب على هذا التعريف - حرفيا - عدم وجود استنباط خاطئ ، لأنه ان وجد خطأ لم تنتج النتيجة بالضرورة من المقدمات ، وبالتالي لا يكون استنباطا (١٦) • وبدهى أن من استخدموا هذه الصيغة من التعريف ( ارسطو وديهامل وكوتيرا وسيرى الخ ) يضمرون قولهم « عندما يكون الاستنباط صحيحا » • وفى الامكان أن نقول أيضا ( على غرار تعريفات بعض علماء الحساب للجمع أو الضرب ) : « الاستنباط عملية هدفها أن نستخرج من مقدمات معطاة قضية أخرى بحيث تنتج عن هذه المقدمات بالضرورة » • وفى كلتا الحالتين يستطيع تكرار النص على السمة القصدية والمعارية أن يقضى دون سواء على الخلف الظاهرى •

وابراز هذه السمة نفسها للبيان دائما شيء لا غنى عنه ان أردنا أن نفهم قيمة وفائدة القياس الذى يعمل بلا انقطاع فى الاستدلال الرياضى أو التجريبي ، وفى المنازعات ، وفى الحياة اليومية • أما من الناحية النظرية فلن يكون القياس - كما قال ميل - الا لغوا طنانا • ولكن الضرب الأول من القياس ( المسمى برابارا ) لا يظل تحصيل حاصل أو حلقة مفرغة اذا تصورنا المقدمة الكبرى قانونا والصغرى واقعة ، وكانتا مقبولتين كليتهما - لاي سبب كان - لدى ذهن مفكر ، ومن ثم تخلقان لديه الزاما منطقيا جديدا ، بشرط ألا يتخلى صراحة عن مقدمتيه • ونمط القياس من الشكل الأول هو المرافعة المثالية ، والقياس الاحتمالى على طريقة الدفاع عن ميلونى • فاذا اقررت بأن أ هي ب وأن ح هي ن ، فأنت ملزم بالاقرار ايضا بأن ح هي أ ، والا كنت ضعيف العقل أو سييء النية • وهذا هو القول الحقيقى الذى يجعلنا نفهم أن الكبرى والصغرى

مجردة مقترحات قوانين لا شأن لحقيقتها التقريرية الباطنة بقوة الاستدلال  
الاثباتية (١٧) .

ولا محل للقول بأن رد الاستنباط الى حجة أو جدل قضائي ، بل الى  
وصيلة لانحام الخصم بالتسليم جدلا بمقدمته ، يقضى على القيمة  
الموضوعية ، لأن الموضوعية - على ما اعتقد أننى بينته فى موضع آخر -  
ليست البتة سوى التماثل فيما بين الأذهان ، ومماثلة الفكر لذاته فى  
الحركات المتعاقبة ، أو فى المجالات المتباينة لحياته العقلية ، التى كأنها  
أذهان مختلفة .

وماذا يبقى من الفصل الخاص بالتعريف فى المنطق ، عندما ننتزع  
منه القرارات البسيطة التى تثبت ألفاظه الاصطلاحية ( المعرف والمعرف  
والتعريفات المنشئة والشارحة والجوهرية والعرضية ) من جهة ، ونزعنا  
من جهة أخرى كل الاسكولائية التى نسجت حول هذين التعبيرين  
الساذجين فى البداية ، واللذين سرعان ما صاروا معقدين ، وهما تعريفات  
الألفاظ وتعريفات الأشياء (١٨) ؟ - يبقى « علم الواجب » الخاص  
باستعمال وصياغة الألفاظ أو الحدود ، وهو العلم الذى نجد مسودة له  
فى نبذة « بسكال » عن « الفكر الهندسى » ، وفى « منطق البورويال » ،  
ونجد توسعا فيه عند ويفل وفين ، وقد نجد مثلا طيبا له ( من بين أمثلة  
أخرى متنوعة ) فى قرارات المؤتمر الدولى السادس لعلم النفس (١٩) . -  
ويمكن أن يقال هذا عن القسمة وعن التصنيف . وتبين « لمحات فى علم  
تصنيف الكائنات الحية العام » لديران دى جرو - مثلا - فى كل لحظة ما  
كان ينبغى ألا يصنع ، أو ما كان يحسن أن يصنع ، وجانب الوصف  
فيها لا سبب له الا التقييم .

وبكاد يكون غنيا عن البيان أن نلاحظ أن الفصل من المنطق  
الخاص بالأغاليط ليس له أهمية ، بل ولا معنى ، الا اذا اعتنقنا عن  
يقين وجهة النظر هذه (٢٠) . ومن ثم : من حيث أن الكثير من الأغاليط  
انما هى انتهاكات خالصة وبسيطة لقوانين الاستدلال ، فالأغلوطه تؤكد  
السمة المعيارية الاساسية للاستنباطات المباشرة ولنظرية القياس : فالقول  
بأن من أشيع الأغاليط البديل الخاطيء ، انما هى القول بأن المرء كثيرا  
ما يميل الى الاستنتاج اتجاهها من التالى الى المقدم ، وأن المرء ليس له الحق  
فى تناول المتضمنات بالطريق العكسى . ومثل هذا يقال عن التعميم  
المسرع ، أو المغالطة فى الاستقراء التى لا تحسب حساب الدلالات

العكسية التي تكلمنا عنها آنفا . وكذلك فى صدد المصادرة على المطلوب ، والجهل بموضوع الكلام أو تجاهله ، الخ . . فالأمر فى جميع هذه الأحوال يتعلق دائما بما لا يحق لنا أن نصنعه ، ويزداد فهما بمدلول هذه الكلمة اذا تذكرنا التحليل الجميل الذى بين به جويلو أن كل استنباط خصب يتضمن خطوة مماثلة لفعل جسمى حقيقى ، من النوع الذى يمكننا أن نمده أو ندمه خلقيا . فسلوك الكلام المضطرب أو غير الأمين يمكن عمليا أن ينجح فى حالات معينة . ولكن ذلك لا يغير أو لا ينقص من كونه استدلالا معيبا . وقد لا يكون الأمر جديرا بأن يقال ، ولكنه اذا كان صحيحا تجاوزت أصدأه فى سائر المنطق ، وجعلنا نرى مسبقا ما سوف نغمه من التفوه بكل الدعاوى فى صورة وصايا أو تقويمات .

وفى الرياضيات - التى تكاد تختلط من أحد جانبيها بالمنطق ، بينما هى من الجانب الآخر مرتبطة بعلوم الطبيعة - تظل السمة المياريية أحيانا ظاهرة جدا . فى أساس التحليل بأسره يوجد قانون صياغة الأعداد الذى يتعلق بما يحق لنا أن نصنعه أكثر مما ينص على علاقة تمكن ملاحظتها . ثم تأتى قوانين الكتابة الحسابية وكتابة العمليات ، وهى قواعد شبه طبيعية وشبه حكمية حاسمة : « ناقص فى ناقص بزائد » ، لا تقرر واقعة . وهى أيضا ليست مواضعة بمعنى الكلمة ، بل هى بالتأكيد قاعدة . وبالمثل ينبغى تغيير العلامة عند نقل أى رمز من أحد طرفى المعادلة الى الطرف الآخر ، وينبغى الا نأخذ أى جذر تربيعى بدون وضع علامة + امامه ، الخ . . وقد حاول بعضهم - على غرار « اوميت » و « آبل » - أن يتمثل الرياضيات نسقا أعلى من نسق التاريخ الطبيعى وهذا موقف مشروع جدا ، وقد لا يخلو من فائدة فى الاتجاه المضاد أن نعيد تناول ما يسمى خطأ بالمبادئ البدئية فى صورة معيارية صريحة لنرى هل لا تنبر لنا هذه الطريقة مسائل معينة لم تزل غامضة وموضع أخذ ورد فى ميادين التحليل والهندسة . ومن المثير للاستطلاع على الأقل أن نلاحظ أن الكثير من مصادرات اقليدس - وفق منطق - عبارة عن طلب الحق فى اجراء عمليات معينة ، وبعضها الآخر غير المنطوق بهذه الصورة يسهل جدا وضعه فى هذه الصورة . فبدلا من مصادرة الخطوط المتوازية الكلاسية يمكن أن نقول مثلا : « من حقنا أن ننشئ » . فى أى مستوى كان - شكلا مماثلا لشكل معطى » .

٥٠ - ومثل أخير : نظرية الخطأ : ليس سرا على أحد انه لم يتسن

اقامتها قط . ويكفى أن نقرأ كتاب بروشار المعروف كى نقتنع بأنه ما من مذهب فلسفى من المذاهب التى عرضها توصل الى تفسيره ، ولا الى تعريفه . وأن نظريته الخاصة – برغم بضع ملاحظات نيرة وعميقة – لم تستطع فرض نفسها خيرا من سابقتها . ولا يمكن القطع بقول فى المسألة على هذا الوضع . وقصارى ما يمكن عمده – وعلى صعيد آخر تماما – هو دراسة الظروف النفسية التى تحايب الخطأ ، مثل الجهل والتسرع والتخمين والاكتفاء الخ . ولكن هذا كله ليس نظرية للخطأ فى حد ذاته . وهذا متوقع ، لأن المنطق الضرورى ، وليس الالزامى ، يتضمن بالضرورة ايضا انه لا وجود للخطأ ، أو على الأقل أنه متى وجد خطأ فليس هناك تفكير . وهى نتيجة كثيرا ما تكون مقبولة ، بيد أنها لفظية جدا حتى أننا نستطيع أن نجعلها تتأرجع على هوانا بين تحصيل الحاصل والتناقض .

ويتبدد كل هذا الايهام اذا ما تنازلنا على الادعاء المفرط التواضع بصياغة المنطق على غرار علوم الطبيعة . فبالنسبة للعلوم المعيارية نجد المفهوم الأساسى مزدوجا بالضرورة ، لأنه يمثل قيمة تتغير من الايجاب الى السلب ( انظر الفقرة ٦٠ ) : فما من خير بدون شر ، نسبي على الأقل . وهذا يدهى للغاية . وربما أيضا لا خير بدون شر جذرى . فالعلوم المعيارية تتضمن بحكم طبيعتها نفسها المعيار والانحراف – بل والعداء – الممكن بازاء هذا المعيار . فالمناطق أو المية'فيقيون الذين يريدون انشاء نظرية للخطأ يكبدون أنفسهم بالضبط نفس المهمة كما لو كانوا يريدون العثور فى الباب الثانى من قانون العقوبات على السبب الذى تنجم عنه جرائم القتل : ففى فكرة القانون أو معناه نفسه ينطوى معنى أن الجريمة ممكنة . ولا أريد أن أعيد هنا تناول مناقشة فكرة الحقيقة ، التى خصصت لها صفحات طويلة فى مكان آخر (٢١) . ولكن يبدو لى أنه ليس من الضرورى أن أحلها فى أعماقها كى أفهم أنه اذا وجد صواب وخطأ ( حق وباطل ) فليس هذا فقط – على حد قول منطق رياضى – « على نحو ما توجد ورود حمراء وورود بيضاء ، بل على نحو ما توجد ارادة طيبة وارادة سيئة أو شريرة » .

ومع هذا أفلا يجب أن يوجد منطق داخلى للوقائع ، منطق موجود فى ذاته ، فى موضوع المعرفة ، مثل القوانين الفيزيائية أو خواص الأتواس ، وهى ليست أمورا الزامية ، بل ضرورية ؟ ان الفكر يتابع سيره فى الاستدلال ، والطبيعة تتابع سيرها ، ابتداء من نقطة مشتركة . واذا



صح الاستدلال يأتي الحدث الفعل مطابقا للحدث المتوقع بتقريب محسوس متفاوت ، ولكن يكفي لتفسيره استحالة القياس البالغ الدقة للحد الأول والحد النهائي . لذا يذهب التجريبيون الحسيون الى أن منطقنا لابد أن يكون الأثر الذي تركه فينا منطق الأشياء . ويتخيل خصومهم الكلاسيون أن المنطقين كليهما تعبير عن ضرورة فوق الفيزيائية ، فيها نحن ، وتوجد منها نسختان : احدهما في التفكير ، والأخرى في الوقائع . أما المثاليون فيعكفون على بناء جدلي ( دياكتيكي ) تبين ثالوثات ( مثالث ) هيكل وهاملان - على المكشوف - ما فيه من تكلف وهشاشة . وليس هذا لأن عملهم - كما قال هاملان منكرا ذاته - « رسم تخطيطي فاحش الخطأ » ، بل لأنهم برغم اطلاق المثالية علما عليهم - فانهم أن الأمر يتعلق بتحقيق « مثال » ، وأداء واجب بالتوسع والتنمية لمادة تقاومه خارجنا وفيها . فاللاعتلى داخل في تكوين الوقائع الفيزيائي نفسه ، وبالتالي في تكوين الموضوع الذي نعمل فيه بمنهج الاقطاعات المتعاقبة . ويمكن تقرير وجوده بالتحليل التاريخي لعمل العلماء ، مثل اميل مايرسن في كتابيه المتنازين « الهوية والواقع » و « التفسير في العلوم » ويمكن أيضا كما حاولت ذلك في كتابي « الانحلال » - أن نثبت قبلنا وجوده الضروري عن طريق تبين أن المعيار الأعظم للفكر - في جميع المجالات - هو امتياز عين الشيء على ما يفارقه . وكل تقدم للتفكير العقلي لابد أن يقتضى من جهة تمثل آراء متباينة ، وبالتالي وجود الأخطاء وتصحيحها ، ومن جانب آخر تمثل أو مماثلة الأشياء فيما بينها ، وبالتالي وجود تغاير أولى لا يمكن تعليقه قبلنا ، ما لم يكن موجودا بصورة اجمالية على الأكثر . أريد أن أقول : اذا لم نقبل أن الحيز المنطقي في منبعه الأعلى ليس الهوية ، بل التماثل في الفعل ، والحركة نحو تحقيق أو اقامة الهوية ( المطابقة التامة ) ، فان التغاير في شتى صوره يصبح مثل الفوضى المقصودة للعبة النشار المختلط الذى يلقي على المائدة في كومة متشابكة توطئة لفصل مكوناتها بمهارة ورقة واحدا واحدا . ولكن حتى في هذا الفرض لا يكون المنطق هو المنشئ للأشياء من حيث هي متميزة من العالم الذى تحققه في التفكير .

وفى مقابل هذا نجد بالتأكيد أن « القوانين والفكر » هي التى تعين فى احساساتنا ألفعل ما يجب أن نعهده « وهميا » وما يجب أن نعهده واقعا . ومماثلة الأشياء للفكر ومماثلة الفكر للأشياء ليس اكتشافا خالصا لنسخة اخرى مما كان لدينا من قبل صور منه ، بل هو عملية

تكيف - لا اخال احدا يمارى فيها - تتقدم ببطء فى سلسلة من النجاح والفشل . فما هى شروط النجاح أو الفشل ؟ اللهم الا أن يكون هناك مثال موضوع نحققه أو لا نحققه ؟ وهنا ايضا نجد أنفسنا فى صميم ما هو معيارى .

٥١ - أئمة من يعترض اخيرا بأن ذلك تخل عن معنى المنطق كما هو قائم منذ بداياته الأصلية ، على نحو ما يصنع من يجعلون الحقيقة العلمية فى مقابل معنى القيمة ، ويرون فى معنى القيمة ايدولوجية دينية أو بورجوازية ، وجدت حديثا واخترعت بأكملها لاسقاط الحقيقة العلمية ؟ لن يكون عسيرا أن نجد لدى أرسطو حشدا من الصيغ التى لا شك فى سمتها المعيارية ، وصيفا أخرى لا تفهم جيدا الا بتأويلها على هذا النحو . ولكن من الملفت للنظر على الخصوص أن جميع المناطقة المحدثين (٢٢) . وهم الذين أسهموا بمنطقهم فى تقدم المعرفة بلا مرء - يؤيدون فى الواقع وجهة النظر هذه ، وإن لم يتجهوا الى صنع نظريتها . فعندما ننفذ الى لباب تشدداتهم فى نظرية القياس وملحقاتها ، يخيب أملنا غالبا لأننا لا نستطيع أن نستخرج منها النصائح أو القواعد التى يرونها جوهرية للمنطق : « فبرغم تضمناها فى الواقع الكثير من الوصايا الصائبة جدا ، والصالحة جدا ، نجد مختلطة بها وصايا أخرى اما ضارة ، واما سطحية ، بحيث يتعدل فصلها كتعدل استخراج تمثال ديانا أو ميترفا من كتلة رخام لم تنحت بعد » (٢٣) . وبالعكس ، مم يتكون منطقهم ؟ يكتب بكون فى توجيهاته للسلوك العقلى قائلا : « متى اعطينا طبيعة معينة ، يجب قبل كل شئ أن يكون هناك امتثال لدى الفهم لكل الحالات المعروفة التى تتفق مع هذه الطبيعة عينها ، وإن كانت موادها مختلفة عنها غاية الاختلاف » (٢٤) . وصيغ كل الجداول لها عين هذا الأسلوب . ولا يختلف هذا الأمر بالنسبة لقواعد قيادة العقل ، أو المقال عن المنهج ، أو منطق البورويال ( أو فن التفكير ) أو البحث عن الحقيقة أو القواعد الفلسفية لنيوتن ، أو منطق كوندياك ، أو الاورجانون الجديد المجدد الخ . . وهكذا الحال بالنسبة لكثير من مؤلفات مناهج البحث ، مثل « مقدمة للناسسة الطب التجريبي » ، لأنه اذا كان كلود برنار قد دافع عن نفسه بأنه « اعطى قواعد ووصايا يجب أن يتبعها كل مجرب بطريقة صارمة ومطلقة » الا أنه يرى أن دور الأستاذ أن « يبين للتلميذ » بوضوح الهدف الذى يتفياه العلم ، والوسائل التى يمكن أن تكون تحت تصرفه لبلوغه « - فالمنهج الحقيقى ( الصالح ) هو الذى يحتوى الفكر من غير أن يخفئه (٢٥)

ولعل « المدخل الى الدراسات التاريخية » للانجلو وستيويو يبرر أكثر من هذا تلك الأفكار ، وكذلك نجد « منطق الاختراع » لادوار ليروي حافلا بالتقويمات والنصائح كأي كتاب فى الأخلاق .

بيد أن هناك تحفظا لابد منه ، وهو أننا نجد ، لدى المناطقة الكبار الذين استشهدنا بهم ، أن تلك الوصايا ليست موضوعة بطريقة منهجية كموضوع للدراسات تبحث عن اعتماد بعضها على بعض وعلاقة بعضها ببعض ، وهذا شيء ضرورى لاقامة علم . فالاحكام هنا صادرة فى غمار الأشياء ، وبإدراك للبداية المعيارية - كما تبدو فى الحس المشترك ، أو كما تبدو فى حكمة المعمل التى يجب قبل كل شيء التثرب بها ، بشرط تعديلها بواسطة مبادئها الخاصة . فلا اتجاه الى الصعود بالطريقة المنهجية للاستقراء الانتقائى (٢٦) ، الى قضية أو حد أدنى من القضايا المعيارية التى تمنهج جميع الأحكام الخاصة - التى لا تدع حقيقتها مجالا للشك لدى فكر متمرس : وهى الضرورة المنطقية للاختبار المضاد بالنسبة للفسيولوجى ، أو قاعدة السياق بالنسبة للمؤرخ . لذا كثيرا ما تشبه أعمالهم مذهبا فنيا يناضل المرء فى سبيله ، أو وعظا أخلاقيا ، أكثر مما يشبه استاتيكا أو اطيقا عقلية . فالمنطق - وفق الصيغة القديمة - يظل بالنسبة لهم « فنا » ولكن ينبغى ألا تضاف اليه الا فطنة أوضح لما يريدونه ، ودرجة من المنهج أرقى ، كى تجعل منه علما معياريا .

٥٢ - وليس المنطق فقط - شأنه شأن الاطيكا أو الاستاتيكا - هو الذى لا يمكن استخراج منه الوقائع ( اللهم الا أن تكون من تلك الوقائع الممتازة التى هى أحكام التقييم التى تعمل على المناقشة لدى من يقيمونها ) بل أيضا فكرة **الواقعة نفسها** ، عندما نحللها ، نفترض منطقا معياريا ، وتفترض وجود أحكام التقييم هذه .

وقد رأينا أنه يستحيل أن نحقق الوحدة بين الحق والواقعة عندما نتكلم عن الواقعية ، ولا نبقى فى الثنائية فحسب ، بل فى التقابل بينهما أيضا ، وكثيرا ما تحمل صلابة الواقعة الفكر على التشكك فى سلطة الحق .

ولكن الأمر ليس كذلك إذا فهمنا جيدا أنه بينما الحق لا يمكن أن ينتج من الواقعة ، يمكن أن ينتج تقرير الواقعة من قاعدة حق . ومن مقدمة كبرى خبرية - كما يقول بوانكاريه - لا يمكن استخلاص نتيجة فى صيغة الأمر . وهذا صحيح تماما . ولكن من الأمر - أو من التمنى أو التخير - كثيرا ما يسهل استخراج قضية خبرية ، وبوجوه عدة .

من الجلى أولا أن كل قاعدة للسلوك ، وبوجه عام كل نصيحة وكل تقييم ، يتضمن موقفا بدونه لا يكون له معنى . وأى مادة من قانون مدينة اغريقية يمكن أن نخبرنا - بدون أدنى شك - أن هذه الصناعة أو تلك كانت تمارس فيها ، أو أن الملكية كان لها شكل معين . وأى قرار بالغاء الديون يدل على أن الديون كانت ذاتمة الانتشار . وعبرة « أنت ينبغي إذن أنت تستطيع » نمط نتيجة تأدت من قيمة الى واقعة . والواقع أن تضحية لذة صغيرة حاضرة أفضل من التعرض لخطر جسيم فى المستقبل تأكيد فى آن واحد لوجود امتثال عقلى للمستقبل وامتنال لوظيفة الكف الارادية القادرة على الجأمان اندفاعاتنا الطبيعية .

ولكننا نتأدى أيضا من الحق الى الواقعة بطريق آخر . فالقيم المعترف بها من الكافة تعد وقائع ، ولا تختلف الواقعة هنا عن المعطيات الحسية الخاصة الا بالسلطة المنطقية الكامنة فيها . « والظاهرة يمكن ألا تكون مظهرا أو ادراكا حسييا فرديا ، أما الواقعة فعلى العكس تعد دائما واقعية ، وجزءا من الأشياء كما هى . فقولك أن وجودى ظاهرة فيه معنى من الامتراء فيه ، أما قولك انه واقعة فهو اعتراف به (٢٧) . فالواقعية هى النتاج المنطقى لنسق من القيم ، هى قيم جميع الأحكام التى صار الاتفاق عليها أتم ما يكون بازاء المعايير المنطقية من جهة ، وبازاء الأذهان المختصة المختلفة من جهة أخرى . فهى تمثل أعلى درجات الموضوعية وقد فطن « ويفيل » لهذه السمة فى نظريته المجودة الفضل عن « التجميع » (٢٨) .

واقعة أن الشمس هى المركز الثابت نسبيا لحركة الأجرام السماوية ، وأن الأرض تدور حولها . وهى واقعة مضادة لادراكنا الحسى ، وسيحتاج الأمر الى عدة قرون لاعادة اقامتها لو ان كارثة مادية أو اضطرابات سياسية عميقة استنتنا ما يعلموننا اياه الآن فى المدرسة . وسبب إطلاق هذا الوصف عليها اننا بقبولنا هذه الواقعة نجعل عددا من الأشياء ثابتة ونمطية أو متشابهة فيما بينها أكثر مما لو قبلنا المظاهر . وهذه ليست حقيقة اثباتية ( أو خبرية ) بل معيارية . فالقول بأن الهواء جسم أى شى مادى ، كان فى البداية نظرية ظن لوكريس أنه ملزم بتكديس الحجج لتأييدها . وإذا كان الأكسيجين - بعد أن كان فرضا مقابلا لفرض السائل الوهمى المفسر عند الأقدمين للاحتراق ( المسمى فلوجستيك ) - قد أمسى اليوم فى مثل واقعية الحديد أو الكبريت ، فليس هذا لأننا انتهبنا الى العثور على وسيلة لادراك الوجود بحس مباشر ، حسي أو

ميتافيزيقى - بل لأن الكيميائيين متفقون جميعا على الصواب المنطقى للتجارب والاستدلالات التى أضفت عليه هذه الواقعية . ويمكن أن يقال مثل هذا عن الحديد وعن الكبريت نفسيهما ، بشرط الرجوع الى عصور موعلة فى القدم . وبالمعنى العكسى رأينا فى أيامنا هذه التدليل على واقعية الذرات ( التى لم يزل يمارى فيها هانكان ) يقوم باسم الاستدلال الاحتمالى القائم على اتفاق المقاييس المختلفة لأعداد « الفوجادو » . وكان « ديهم » قد لاحظ خضوع الوقائع الفيزيائية المعترف بها لصواب أو صحة الاستدلالات التى تقيمها ، ولكنه لم يستخدم هذه الملاحظة الا لتأكيد السمة النسبية للعلم ، والتبعية المتبادلة للنظريات فيما بينها ، وبالتالي لتقليل قيمتها الفلسفية . ولكنه أخطأ فى هذا ، لأنه ظن أنها ستكون أبعد مدى بدون هذه السمة المعيارية والحسمية أو الجزمية . وهذا تمييز أنطولوجى مسبق ، لأننا - على العكس من هذا - نرفعها هكذا الى أعلى درجة . وفى المعايير من المطلق أكثر مما فى الوقائع .

٥٣ - ان صنع واستبقاء الطبيعة فى أحوال معينة عقلية جيدة التحديد واجب يعترف به ضمنا جميع المتحضرين ، حتى أنهم لا يفكرون فى مناقشته ، ولا يشعرون به ( وفق قانون كلاباريد المعروف جيدا ) لأنهم يتوافقون معه ، برغم مصالحهم الواقعية أحيانا ، توافقا متواترا منتظما أكثر من توافقه مع أى الزام آخر ، ولكنهم لا يتوافقون معه بصورة مطلقة : فالتعطش للكسب ، وعزة النفس ، والعاطفة ، تدلنا على عدد من الانحرافات والمحاولات الصغيرة يفوق الكفاية ، وهى المحاولات لصنع عالم مختلف بعض الشيء عن العالم الذى يوصينا به المنطق ، نصنعه لأنفسنا أو لسوانا . وهذه الانشقاقات حرية أن تكون أكبر من هذا ، لولا أن الجزاءات فى الحياة الجارية فى هذا المجال ( مع أنها غير معصومة ) تنصب على هذه الشقاقات بغزارة وأدلة ومنتظام أكثر من أى موضع آخر . وإذا ما فكر المرء فى ذلك ، أدرك أن الاذعان فى هذا الأمر لن يكون مستحيلا كل الاستحالة ، وينشئ خطرا من أعظم المخاطر التى يمكن أن تتعرض لها الحضارة .

ومنذ العصر الذى أشرنا اليه فى سنة ١٩٢٩ ( ٢٩ ) . لم يكن الأمر الا مجرد امكان استفحل بعد هذا فصار تهديدا فعليا . وقد رأينا الآثار التى يمكن لحكومة حديثة أن تحصل عليها بتربية قهرية تخفى أو تزيف الوقائع بصورة منهجية . وقد تحققنا ما هى النتائج المذهلة التى يمكن الوصول اليها بالدعاية وتكتيكات التجهيل والتزييف التى يضمناها غلق

الحدود والحظر والتحكم فى الاذاعة والطباعة ، بل وفى المكتبة .  
ولا شك فى أن هذه الاجراءات التى تزدهر فى أوقات الحروب لأنها بينتها  
الطبيعية لم تحتفظ بكل حدثها ، ولم تصل الى معظم الاذهان ، ولكنها لم  
تزل موجودة ، فى صورة مخففة ، واستطاعت أن ترفع شعار أن الحياة  
فوق الحقيقة ، أو بعبارة أدق تدمير فكرة الحقيقة نفسها لصالح المعتقدات  
التي يرونها ضرورية لانتصار الكيان الفوقى الشمولى ، سواء آكان الدولة  
أو المجموعة المتفاضلة المنضبطة . أجل أن فى هذا المشروع شيئا من  
التناقض : انهم باسم رؤية بيولوجية للعالم ذهبوا بها الى حد الاطلاق -  
أى حقيقة مزعومة للواقعة - يريدون قلب ما لا يمكن بدونه أن توجد  
واقعة . والمتناقضات - كما قد يقال - يدمر بعضها بعضا تلقائيا فى أى  
ذهن يفكر . . ولكن ينبغى لهذا أن يزيد التفكير . وبدون ذلك تبقى  
المتناقضات متكاسلة ، بعضها بجانب بعض ، وتستمر فى إنتاج آثارها .  
والانسان ليس ذكاء خالصا ، يعمل فيه المنطق من تلقاء نفسه ، بل  
يعتمد المنطق على ميوله وعلى حريته ، التى يمكن أن تنحو صوب الخير  
أو صوب الشر . ومنتصور نوعا بشريا يهبط سلم التراجع ، حتى يصل  
الى درجة من التفكير لا تتجاوز تفكير الذئاب - الذئاب الحقيقيين لا ذئاب  
كتاب الغابة ( لكبلنج ) أو لا يكون جهده منصرفا الا الى النمو والتكاثر  
مثل ناسلات النبات . ولذا يظل ضروريا أن ندافع بإيجابية عن موطن  
التفكير المشرق حتى لا يحترق ، وأن نصعد ان أمكن الى مركزه ، كى نقوى  
صيغ العقل المتباينة بالتقارب فيما بينها وبوعى وحدتها .

## الفصل الثامن

# مآراء المعايير

( البطولة والتضحية - قواعد الفن وما يتجاوزها - السنن -  
لا منطقية المخترعين - اخلاصهم للعقل المنشئ ) .

٥٤ - جان جاك جورود هو - من بين الفلاسفة - أول من لاحظ -  
فيما نعلم - عمومية المشكلة المعيارية ( التي كثيرا ما سبق أن مسها  
الأخلاقيون ، وقلما مسها المناطقة ، والتي سرعان ما أقدم الفنانون على  
حسمها حين التقوا بها ، بدليل مقدمة « كرمويل » ، فقالوا بحقهم في  
نقض أو انتهاك هذه المعايير ، متجاوزين إياها ) ، فقد أطلق على هذه  
المشكلة « ما لا يقبل التوافق » (١) . ولم يكتب لهذا التعبير الذويوع ،  
ولعل السبب في هذا أنه لا ينطبق تماما الا على جانب واحد من المسألة ،  
حتى في مجال العلم . فما لا يقبل التوافق علميا - كما يعنيه - يتعلق  
على الخصوص بالأشياء نفسها : فهو شبيه بما لا يمكن معرفته عند سبينسر  
أو اللامعينات التي يعترف بها بعض الفيزيائيين المعاصرين . ويمكن أيضا  
تقريبه من اللامعقول عند مايرسن ، بيد أن جان جاك جورود يتخذ وجهة  
نظر أخرى ، هي وجهة نظر القيم عندما يتكلم عما لا يقبل التوافق  
استطائيقيا أو لا يقبل التوافق أخلاقيا . ويبدو لي أنه من حيث الاتصال  
الطبيعي بين الأفكار ، وكذلك من حيث النتائج التي تنجم عن هذا ، ثمة  
محل لتعميم وجهة النظر هذه ، والنظر فيها على هذا النحو من حيث

هى الحق فى السلوك العقلى للعالم أكثر مما هى فى بعض سمات موضوع علمه . وعندئذ نرى بمزيد من الوضوح والتميز - ما لم أكن مخطئا - وجه الشبه بين العادى والخارق للعادة ، بين القواعد وما يسميه « **خارج القانون** » ، سواء تعلق ذلك بالمعرفة أو الفن أو الخلقيات . وهنا ايضا - كما فى مشكلات أخرى كثيرة - يفضى الاعتناق الصريح للموقف التقييى الى تركيب ووضوح يعززان اعتناقه بصورة بارزة .

وسننظر أولا فى المجالات الثلاثة تلك الوقائع التى تتجلى فيها هذه المقابلة ، ثم نبعث بعد ذلك عن كيفية تأويلها .

٥٥ - يحسن هذه المرة أن نبدأ بالسلوك البشرى ، لأنه بخصوصه وضعت المسألة بأشد عنفوانها :

لكل امرئ واجبات معروفة ، محددة بصورة واضحة ووضوحا كافيا - حينما لا يرغب فى تمييزها - ويدخل فى حسابها عمره وجنسه ووظائفه الاجتماعية ووضع المادى ودرجة ثقافته . وهذا قريب مما يسميه برجسن فى كتابه « **منبع الدين والأخلاق** » أخلاق المجتمعات المقفلة .

ولكن التطابق مع هذا ليس تاما ، لأن الأخلاق المقفلة هى الأخلاق كما يعرفها علماء الاجتماع ، وهى مجموع الالتزامات التى للمجتمع - بما هو كيان عضوى - مصلحة فى فرضها على الفرد حفاظا من المجتمع على بقائه (٢) . أما الواجبات التى نتكلم نحن عنها فتتضمن أيضا ما يوصى به العقل ، ولو على كره من تنظيمات معينة أو مصالح اجتماعية معينة . فالطفل يجب أن يطيع والديه ما دام ليس له النضج والتجربة اللذان يتيحان له أن يحكم بنفسه على الأمور . أما الرجل الراشد فينبغى ألا يراجع أمام العرف رلا أمام الرأى العام ، ولا ينقاد لهما الا فى حدود ما يراه معقولا . والقاضى يجب فى أحكامه ألا يتأثر بالصدقات الشخصية . وينبغى الا يدين بريئا ، حتى ولو كانت هذه الادانة لمصلحة الدولة . والواطن الصالح ينبغى أن يقاوم اساءة استعمال السلطة والمظالم . والانسان الشريف ينبغى الا يستغل جهل أو ضعف أو ثقة الآخرين . ويجب أن يساعد من هم بحاجة اليه . وينبغى أن يعنى عناية معقولة بصحته ، وممتلكاته ، وسمعته . هذه أمثلة لما يمكن أن نسميه الواجبات العادية أو السوية .

وإذا تصرف المرء على غير هذا النسق فهو بالبداهة مخطئ . ولكن أفلا يكون الأفضل - فى بعض الأحوال على الأقل - أن يقوم المرء بما هو أكثر من واجبه ؟ وهو سؤال فيه مفارقة : أفيستطيع أحد أن يصنع أكثر



من الأسير في خط مستقيم ؟ أو أن يصدر نغمة أكثر من مضبوطة ؟ فكل ما ينحرف عن المعيار فهو ناقص الكمال ، سواء افراطا أو تفريطا . والفضيلة الخلقية - كما قال أرسطو - هي اكتساب الاستعداد لعدم الافراط في شيء . والاعتدال هو عدم تزيد المرء في اشباع حاجاته وعدم التفسير فيه . والسخاوة غير التبذير أو الاسراف ونحن نقر الممتحن المتسامح على عطفه ، ولكنه اذا ذهب في الطيبة الى حد انجاح جميع المتقدمين ظلم من يستحقون النجاح عن جدارة ظلما فاحشا ، لأنه يجعل الجميع على قدم المساواة معهم .

وعلى العكس من هذا ، اذا نظرنا في تضحية المرء بنفسه وحقوقه وصحته ، فكم لاحظنا أن النيات الممتازة يمكن أن تكون لها نتائج سيئة جدا ماديا وخلقيا ، ويتحدث سبنسر في صفحات له مشهورة عن أب أسرة يقتل نفسه بكثرة العمل ليتيح لبنيه تعليما عاليا . قد ترى هذا الأب بطلا ، ولكنه مجاف للعقل ، لأنه يخاطر بالتعرض للمرض ، فيصبح عبئا على بنيه ، ويتركهم يتامى قبل الأوان . وكمن من أمهات فياضات الحنان يجعلن أبناءهن أنانيين ويعدونهم للمعاناة بعد ذلك ، بما يضحين من ذواتهن في سبيلهم بولاء مفرط ! وكذلك حال الفنان أو العالم الذي يملؤه التحمس لعمله ، فلا يرعى نفسه وصحته أدنى رعاية . انه بذلك يضر نفسه بدلا من أن يحققها . وقد حدث أثناء غارة بالقنابل أن ضابطا جعل جنوده ينبطحون أرضا وظل هو واقفا ، فهل هذا المثل الجميل للشجاعة البدنية الذي قدمه لهم يساوى الاضطراب أو الحلل الذي سيجدون أنفسهم فيه لو أنه لفي حثافة نتيجة لهذا ؟ وتصور رجلا يقرر اتباع وصية الانجيل بعذافها : فمن أراد أن يأخذ ثوبه أعطاه الرداء أيضا ، ومن ضربه على خده الأيمن أدار له الأيسر . انه بأداء ما يتجاوز واجبه لا يؤدي واجبه . بل يحابي الظلم ، فلا يقل الاحتمال عن ٩٩٪ انه سيعاود في الغد عدوانه بتبجح أشد . فضلا عن هذا يفقد المحسن بهذه الطريقة في التضحية بنفسه موارده ، وربما فقد أيضا اعتباره الاجتماعي ، وكان في وسعه أن يستخدمها على خير وجه . أما الأناثي فلن يستخدم ما استولى عليه الا في مزيد من العدوان . فترك الميدان خاليا للسلطة من الناس انما هو تشجيع للشر يقدم عليه المسرفون في النزاهة والتجرد . وكمن رأينا ما يصدق على الأفراد يصدق بصورة أوضح على العلاقات بين الأمم !

وينتهى بعض الفلاسفة من هذا الى أن اداء المرء أكثر من واجبه انما

هو ارضاء لنفسه ، كتلذذ الفنان ببراعته ، وكثيرا ما يكون هذا ضائرا لقيمة السلوك الخلقية . ويقول « رينوفييه » ان ممارسة عمل من أعمال الخير أو الجودة بلا مقابل انما هو — مهما اجتهدنا في اقترانه بالركة — وضع لانفسنا بازاء الآخرين فى موضع المولى العظيم خلقيا ، فى وضع يسمو فوقهم ، بحيث نعاملهم معاملة من هم دوننا ، لا معاملة الأنداد : وهو موقف لا يليق أن نقفه الا بازاء طفل أو حيوان (٣) . أما « الآن » — بموهبته المألوفة فى الصياغة البراقة الحافلة بالمفارقة — فقد شحذ فكرة رينوفييه هذه فقال : « أن يكون المرء طيبا نحو نظير له ، انما هو صنو معاملته معاملة الكلاب » . وقد كتب رينوفييه نفسه — بمزيد من الجدية — فى مؤلفه « علم الاخلاق » (٤) : « اذا كانت امبراطورية العدالة تبدو لنا غير كافية لسعادة البشر ، فذلك لاننا لسوء الحظ محرومون من ذلك المشهد الذى لم تره الأرض قط . . فالعالم الذى يحكمه العقل حرى أن يكون علما تسوده الطيبة وحدها ، وقد تحررت أخيرا من الأغلال التى يكبلها بها انجور من كل جانب » .

بل ان دير كايم فى كتابه « تقسيم العمل الاجتماعى » يقول ان التضحية صورة من صور الفن ، اما مع القاعدة الدقيقة ومراعاتها فان القيمة الخلقية بمعنى الكلمة تختفى . « كما أن اللعب هو استاطيقا الحياة البدنية . والفن فى الحياة الخلقية هو ذلك النشاط القائم برأسه . فنحن نجازف باضعاف روح الالتزام أى الواجب ، عندما نقبل وجود خلقية قد تكون اعلى ما يكون ، قوامها ابتذاعات حرة من جانب الفرد ، لا تعددها أى قاعدة (٥) » .

وهذا كله منطقتى ، ولكن المرء يشعر أنه غير مقنع .

يقينا أنه لابد من التسليم بأن الناس جميعا لو قاموا بواجبهم ، لكان ذلك رائعا بالقياس الى ما نراه الآن . ولابد من التسليم أيضا بأن كثيرا من الشخصيات الانانية والفوضوية ومن الراضين عن أنفسهم ، يسرهم الاستغناء عن « الفضائل البورجوازية » ، بأن يرفعوا فوق النظام أعمال بطولة لن يقوموا بها أبدا . ولابد أخيرا من التسليم بأن هناك أبطالا مزيفين كثيرين ، بدافع الغرور ، والافتقار الى الضمير ، والاندفاعية العاطفية . ولكن هذا كله معترف به ، ويبقى أن يعجب تل الحساسين حقا بازاء الخير والشر بالتضحية ، وبأنها من وجهة النظر الخلقية على طرف النقيض من الخطأ الحقيقى .

فأب الأسرة الذى تحدث عنه سينسر ، والذى اختصر حياته بما خاله تحقيق مصلحة لأبنائه ، من المؤكد أنه أساء التفكير أو الاستدلال . ولكن لا شك أيضا أنه ذو قيمة شخصية عالية ، وأن تقديرنا وإعجابنا بخلقه . وإن لم يكن بحكمه الخلقى - عظيمان . والشخص الذى يتصدى جهرة للسلطة الطاغية الباغية ، فى حين أنه كان بوسعه أن يناضلها سرا بطريقة أشد فاعلية ، والارهابى الذى ينسف نفسه بقتيلته ليتأكد من أصابتها هدفها ، يقدمان بلا شك خدمة سيئة للقضية التى يدافعان عنها ، ولكنهما من الوجهة الخلقية لا يمكن فى نظر أحد أن يكونا معيين .

كانت سن « روترو » فى سنة ١٦٥٠ أكثر قليلا من أربعين سنة . وكان قد صار - بعد شباب حافل بالحركة والتقلب - حاكما فرعيا لناحية « درى » ، حين تفشى هناك وباء جائح ، وكان الحاكم العام متغيبا ، أما العمدة فكان من أوائل ضحايا الوباء ، فقرر روترو البقاء فى المدينة كى « يحاول تطهيرها من الهواء الفاسد الذى أصابها » وعرضت عليه مدام « دى كليرمون دنتريج » - ولها قصر يبعد مرحلة واحدة عن المدينة الموبوءة - أن يأتى للإقامة فيه ، ولم يكن هذا ليعوقه عن الذهاب يوميا الى المدينة للإشراف على اجراءات العزل والتطهير . ولكن بقاءه فى المدينة كان من شأنه أن يشجع سكانها المساكين . أما الابتعاد عن الخطر ففيه تخصيص لنفسه بامتياز لا يستطيع أن يحصل عليه مرءوسوه ، فرفض العرض ، وبعد بضعة أيام أصابته العدوى ومات .

ولم يفكر أحد فى اعتبار هذه النخوة واجبا . ومن الناحية الموضوعية كان ينبغى النصح بعدم الاقدام عليها . ولكن اذا كانت هناك قيم خلقية، فهذه النخوة من الطراز الأول منها قطعاً .

إن اقدام البوذى على خلق الدنيا تمام الخلق ، أو ممارسة المسيحية لتعاليم الانجيل بخصايفها ، أمر مستحيل على الغالبية العظمى من البشر، بل ومن الخطر انتشاره ، ولكنه لا ينفك جديرا بالاحترام والاعجاب ، ولعل « تولستوى » كان مختل التوازن بعض الشيء ، ولكنه بالقطع كان على طرف النقيض من اللاأخلاقى .

ككيف يمكن أن يكون الأمر هكذا ؟ سنحاول الآن أن نفسر هذا . ولكن من المقطوع به أنه الى جانب الأعمال الصالحة فى الحياة اليومية - بل وفى مقابلها أحيانا مقابلة الأضداد - قيم من نفس طبيعتها ، تعتمد على نفس المشاعر ، وإذا دخلت فى صراع مع الأعمال من النوع الأول ، لا يمكن أن تختلط اطلاقا بالأعمال السيئة ، أو توصف بالشر .

٥٦ - ونجد شيئا شبيها بهذا كل الشبه فيما يختص بالاستطابقا .  
ففى كل شكل من أشكال الفن يوجد تكنيك لابد من تعلمه ، وتوجد قواعد  
تحد هذا التكنيك . ويمكن انتهاك هذه القواعد بطريقتين :

الطريقة الأولى هى الخرق ، أو الجهل ، أو العجز والرضا عن الذات .  
ففى الفنون التشكيلية مثلا يتمثل هذا فى أخطاء الرسم ، والمنظور ،  
والتناسب ، والتشريح . وفى الشعر يتمثل هذا فى بيت مكسور الوزن  
أو ما الى ذلك من رخص الشعر التى قال عنها بنفيل بحق « انه لا وجود  
لها » . وفى النثر تتمثل فى الألفاظ غير المناسبة لمعانيها ، وفى الجمل  
المسرفة الطول الكثيرة الحشو ، وفى تراكم التعت والحال وأسماء الوصل  
والضمائر . ولكن هذه القواعد نفسها من الممكن أن ينتهكها العبقري .  
فقد خاشن هيجو علم العروض التقليدى ، و « البس القاموس العتيق  
قلنسوة حمراء ( علامة على الثوبة ) ، وخلط الملهة بالمأساة . فهل يلام  
على هذا ؟ اطلاقا ! ان التمرد لا يكتب له النجاح دوما . ولكن حتى عندما  
يكون خطأ ، تظل له فائدة كبيرة من الناحية الفنية . ومن بين من يكتبون  
الشعر الحر كثيرون يلجأون اليه لعجزهم عن كتابة الشعر الموزون ، ولكن  
منهم أيضا من رزقوا موهبة الوزن أو الايقاع الموسيقى الشعرى الذى  
يختلف عن الايقاع النثرى ، بحيث يبتدعون أشكالا جديدة ليست أقل  
موسيقية من الأوزان المعهودة .

وفى « ذكرياته » يتحدث جورج كليران عن رينو الأب ، وهو الطبيب  
الذى وضع قانون ماريوت فى صيغته الدقيقة ، فقال ان ابنه هنرى رينو  
كان قد أظهر منذ حدثه تعلقا بالتصوير ، « فألحقه بمرسوم لاموت تلميذ  
أنجر ، ليتعلم منه الصنعة ، ويعرف القواعد ، فلا يستخدمها الا عن دراية »  
فمعرفة المحظور ، أو معرفة متى يحسن الخروج عليه ، إنما يتوصل اليها  
بعد ممارسة القواعد الى المدى الذى يدرك معه المرء الحكمة من وجودها ،  
والتمييز فيها بين الروح ، وبين ما هو حرفى .

ولكن الفن يقدم لنا شكلا آخر من القيمة فوق العادية . وذلك  
هو « السنى » . الذى كثيرا ما أخرج الاستطابقين ، وليست له قواعد ،  
وليست له صورة مقننة ، بل قد يقف مضادا للفن ، اذا عطينا به ما تم  
بمهارة وعلم . فالفنان الكبير يبدو صانعا جيدا ، أما فيما هو سننى فيكفى  
أن تحس فيه بالتكنيك كى يفقد تميزه . بل انه ليس قابلا للتعريف .  
لأن التعريف سيكون بمثابة « وصفة التركيب » وهذا كاف لتدميره .  
فهو مختلف اذن اختلافا عميقا عن الأشكال المنتظمة ( على القاعدة )

للجميل ، ولكن اختلافه عما هو « لا أستطيعى » ليس اقل من ذلك ؛ فهو مختلف عنه ، وعن القبيح والمبتذل كما تختلف التضحية عن الواجب وعن الجريمة على السواء ! وكما توجد حالات مشكوك فيها كما فى حالة الجريمة السياسية التى هى أيضا ولاء - كذلك توجد حالات يكون العمل فيها متارجحا بين ضرب من السناء وضرب من الهذر ، بحيث نشعر فيه تارة بهذا ، وتارة أخرى بذاك ، تبعا للمزاج أو الاستعداد الذى يكون عليه المرء . ومن اليسير أن نجد امثلة لهذا فى الشعر الرومانسى .

وأخيرا نجد المعايير العقلية - معايير المنطق ومناهج البحث - تشارك فى هذا التقابل أو التضاد مشاركة لا تقل عن مشاركة الأخلاق أو الاستطائيقا فيه . فهناك « غير الصحيح » أو « اللامطقى » الذى له قيمة منطقية .

ولقد كان التيميائى والفيزيائى فرداى يقول : « لو قصصت عليكم كيف وصلت الى اكتشافاتى لظنتمونى مغبولا » . ولقد كان حساب اللامتناهيات منذ ابتكاره حتى أواخر القرن الثامن عشر مثار استنكار الدارسين .

وبصده قيلت كلمة - لعلها قيلت من جهات مختلفة - نسبها البعض الى ديلامير ، ونسبها آخرون الى لافوتتين : « امض قبحا يوانك الايمان » . بل هناك ما هو أكثر من هذا : بين أيدى العباقرة تتحول أخطاء المنهج وأخطاء المفهومات أحيانا الى نجاح كبير . ويروى « دنيكلو » أن « جى لوساك » لا يتردد أثناء التجربة فى تعديل ما بين ٢ و ٣٪ من الأرقام الغفل ( الحام ) التى اكتشفها كى يجعلها تتفق مع نظرية للأفوازييه ، وأن باستير كثيرا ما اتضح أنه كان على حق اجمالا عندما استدل فى التفصيلات بأرقام خاطئة ، بل وعندما أساء الاستدلال !

إن المخترعين يكونون أحيانا من كبار المناطقة ، وحاسبين أو مجربين مدققين ، ولكنهم فى معظم الأحيان يحققون ما قاله عنهم بيرنجيه فى قصيدته الصغيرة عن المجانين التى سماها « أغنية على سبيل التواضع » ، وتنتهى بالأبيات الآتية :

« اضطهدوهم واقتلوهم ،

» بشرط أن تقيموا لهم بعد الفحص البطء

» تمثالا ، تمجيلا للجنس البشرى . »

وقد ذكرنا آنفا الملاحظات الشهيرة للمسيو « أ. ليروى » عن خطر الافراط فى التقيد بالمنهج ، وعلى الخصوص فى غير مناسبه . فالاختراع « يتم فى جو أشبه بالسحب ، غامض ، فيه تناقض » . ويوصى لتهيئة

الجو الملائم بالاتجاه الذى يمكن تسميته بالمضاد للمنهجية : وذلك باكتساب أكثر ما يمكن من الأفكار ، وأكثرها تباينا وتشتتا ، كى يجعلها تشتت فيما بينها ، وبتعريض مفهوماتنا المعتادة وقواعدنا لكل ما يمكن أن يفككها ويحيلها الى الشك ، وتنمية المفارقات ، والتخيلات ، التى تجعلنا نرى الأشياء فى ضوء غير متوقع ، وبمحاربة المبادئ والبدهييات المسلمة ، والاعتقاد بمرونة العقل ، وبالرجوع الى المباشر ، وإلى الشعور ، والحس أو الالهام .

بيد أن المسيو ليروى نفسه أكمل فيما بعد هذه المفارقة بالمقابل المعادل لها ، فى كتابه « **الاختراع والتحقيق** » ، الذى يشير عنوانه الى التحفظ الأساسى : فعندما لا يتعلق الأمر بالثور على شيء ، بل يتعلق باثباته ، تسترد المعايير المنطقية كل حقوقها ، فثلاثة أرباع المخترعين لا يخترعون الا سخافات ، ولكننا ننساها بعد أمد قصير . والخطر الأكبر من جراء الاعتراف بالحارق للعادة ، أى ما هو أسمى من العادى ، فى أن منحه الشرعية ينطوى على مجازفة بالتساهل المفرط مع الانحراف ، أى مع ما هو دون العادى ، أو الأخطاء والأغلاط التى تنزل الى ما دون المعيار بدلا من الارتفاع الى ما فوقه . وكثيرا ما يتضمن تقدم الحقيقة انحلال الحقائق التقريبية أو غير التامة . ان هذه الصيغ الاحتياطية التى تكون أحيانا عقبة فى سبيل المبقرى هى فى الوقت نفسه سند ثمين للكافة . بل ان المبقرى نفسه لاغنى له عن معرفتها ، ولكنه يتحاشى أن يقدها . وكما قال رينو فى صدد الفن : « **يجب ألا نهزها الا عن دواية ومعرفة** » . ولا يناسب شيء الكسل الفنى مثل عدم المبالاه بتكنيك جيد . وكذلك الحال فى الأخلاق . فالافراط فى التقيد بالنظام يمكن أن يحول المرء الى فريسة ، وأن يقتل روح الاقدام والنخوة والتقدم . ولكن الطموح الى « السنى » قد يحيد التخلي عن الواجب اليومى الملتزم بالقاعدة والنفور منه . والوصية القائلة « **أحب ثم اصنع ما شئت** » وصية رائنة لدى انسان مثل القديس بولس أو القديس أوغسطين ، ولكنها تدمر القيم العليا والعادية معا اذا ما استخلصنا منها - مع « **أمورى دى شاترتى** » أو مع « **أخوة الروح الحر** » - أننا متى أشربنا محبة الله جاز لنا ان نرتكب كل ما يسميه الآخرون الخطايا أو المعاصى ، لأنها لم تعد خطايا . وفى مقابل هذا صحيح كذلك ( حق ) أيضا - وأنا هنا أستشهد بنص من جان جاك جورد - « **أن الحياة الخلقية يمكن أن تعدنا للتضحية** ، كما تتيح الثقافة العلمية والفلسفية الرفيعة لنا أن نعرف ونتعرف على العناصر الجديدة التى لا يمكن تخمينها ، فى حين يرفضها نصف المثقف علميا » .

وهذا هو التماثل الغريب بين الفن والقيمة الخلقية والبحث عن الحقيقة . ولنحاول أن نستخدمه كى نفهم وجود هذه القيم العليا الحافل بالمفارقة .

٥٧ - والحل من أوضح ما يكون فى مناهج البحث ، وقد عرفناه من قبل . فالاختراع لا يكثر بالقواعد المنطقية . هذا صحيح ، بل يتم فى الغامض والمتناقض . والمخترع مخبول ، ولكنه مخبول يبحث عن الحكمة . وهو مختلف جدا عن يهرفون فى المستوى الأدنى . وحقيقة الاكتشاف يبررها الاتفاق الذى تحرزه شيئا فشيئا لدى المتخصصين . وفى وسط كل التخيلات المتباعدة عن بنية النظام الشمسى مثلا ، هناك تخيل ينتهى الى ارضاء جميع من يكيدون أنفسهم دراسة المسألة . والمخترع ثائر من حيث أنه خارج على رأى الشائع - كما يقول بلدوين - أى الرأى الذى يقبله جماعة كثيرة أو قليلة الاتساع . ولكنه يخرج عليه كى يعد لاجماع أوسع منه فى المستقبل ، ويتخلى عن معقولة ناقصة ليصل الى معقولة أشمل ، تتمثل أو تستوعب عددا أكبر من المعطيات ، يترك باقيا من المتباينات غير المفسرة أقل جساما . ان نظرية الضوء أشد بساطة لدى نيوتن مما هى لدى هويجنز ولكنها لا تفسر تنوع الانكسارات . وهى عند هويجنز أشد بساطة مما هى لدى مكسويل ، ولكنها تترك علاقة الظاهرات الكهربائية والمضئية غير مفسرة . وهى أشد بساطة لدى مكسويل مما هى لدى « لوى دى بروى » ولكنها لا توحّد بين بنية الاشعاع وبنية حركة الالكترونات .

وكل ما يعده الفلاسفة والعلماء تقدما فى هذا الشأن يتفق اذن تماما مع نوع الحركية الموجهة الذى حاولنا توضيحه فى الفصول السابقة . فنحن اذن نعرف المجهول باكتشاف ما فيه من مشترك مع الأشياء التى نعرفها من قبل . واتفاق الأذهان أفضل من اختلافها ، وما يمكن استنباطه أرقى من المعطيات الغفل التى يتقبلها الناس على نحو ما يجدونها فى التجربة ، . - بايجاز - ان المؤتلف أفضل من المختلف .

وفى ما عدا مبادئ الهوية وعدم التناقض ، على نحو ما عرفناها آنفا ( فى الفقرة ٤٥ ) - أى فكرة الحقيقة نفسها - نجد أن المبادئ العقلية تغيرت صيغها عدة مرات منذ عصر الفلاسفة الإغريق الأوائل . ولكننا لم نشهد قط تعديلا لهذه القواعد لم يزعم - كى يبرر حدوثه - اما أنه يوفر توافقا أكبر بين أحكام الناس ، أو أنه يتمثل أو يتيح استيعاب الأشياء فى التفكير على صورة أتم . وهذه كلها ليسب قواعد منطقية ، بل شروط

تبرز القواعد عندما تجعلنا نتقدم في هذا الاتجاه ، وتمنحنا الحق في قلبها عندما تقود عقبة في سبيل حركة جديدة في نفس الاتجاه .

وبهذه المخالفات الإصلاحية نجد أنفسنا على مسافة كبيرة الانفراج ، اما من التناقض الأثير لدى الشكاك ، أو من تلك الفلسفة المفتونة بالحركة التي ترى أن كل شيء على ما يرام ما دام يتغير ، ولا تحلم الا بالاسراع في الحركة . ولكننا نرى أننا اذا حق لنا أن يقل احترامنا في بعض الحالات المعينة للعقل المنشأ ، فليس ذلك الا لتحقيق مزيد من المطالبة الدقيقة للعقل المنشئ ، ولا نبتعد عن فقه القانون الا لنكون أشد ولاء و إخلاصا لمبدئه وهذا هو الاستدلال بمنهج قانوني ، المعروف جيدا في منطق الحقوق .

٥٨ - واحترام المعايير الفنية أو عدم المبالاه بها يقودان - من حيث وهذا هو الاستدلال بمنهج قانوني ، المعروف جيدا في منطق الحقوق .

فوصايا الفن ليست أوامر قطعية ، ولذا تنوع من أسلوب النهضة الى الكلاسيكية ، ومن الكلاسيكية الى أعمال القرن الثامن عشر ، ومن أعمال القرن الثامن عشر الى الرومانسية ، ثم الى الفن المعاصر ، الذي لم يندرج بعد تحت اسم مذهب كاف لتمثيلة : فالتكعبية ، والمستقبلية ، والسيرياوية ( وكل هذا من نتاج الأمس القريب ) محاولات لن نستطيع أن نعرف هل لها أى قيمة تاريخية الا بعد انقضاء نصف قرن عليها .

ثمة قواعد للفن ، ويجب أن تكون هناك قواعد . لماذا ؟ لأن الفنان بحاجة الى جمهور . وعندما يعلن هوراس أنه بحسبه أن يتذوقه بضعة أصدقاء ، مكتفيا بحفنة من القراء ، وعندما يعلن ستندال أنه يكتب لقوم سنة ١٨٨٠ ، فمعنى هذا أنهما يختاران جمهورا محدودا ، وليس معناه أنهما مستغنيان عن الجمهور أصلا . فالفن شكل من أشكال التعبير ، أى الاتصال . والمرء مضطر - اذا أراد أن يكون مفهوما - أن يتكلم لغة توافقية ، متناغمة ، مرنة ، إيقاعية ، كما يتكلم الناس اللغة الصحيحة ، والا يدخل عليها من التغيرات الا ما هو على سبيل الاستثناء . ولكن هذا ليس غاية ، بل وسيلة ، وأمر شرطي اذا قصر المرء فيه عن عجز فهو خائب ، واذا تكلم بلغة صحيحة من غير أن يقول شيئا فهو أجوف . والموهوب ، ومن باب أولى العبقري ، هو الذى يرى فى أى الأحوال يجعل معنى وجود القواعد تلك القواعد نفسها عقيمة فى التطبيق . فالقاعدة التى تحرم تعاقب حرفى علة فى الشعر الفرنسى - فى تسع حالات من عشر - قاعدة احتياط ممتاز ضد من لا يملكون أذنا شديدة الحساسية ، مهما كانت قدراتهم الشعرية . وأما من يعرفون بالغريزة هذا القبح ويتجنبونه ، فيعرفون كيف يفرقون



بين ما يجمل ومالا يجمل . ومن هؤلاء ألفريد دي ميسيه (٦) - هذا من الناحية الصوتية أو الحسية ، ولكن من اليسير نقل هذا الى مجال القيم الأكثر تعقيدا أو الارقي .

ان السنن استاطيقيا شئ يتجاوز الشرعية ليدخل فى نطاق الحقوق، ولكن بطريقة أخرى (٧) . وليس من العسير أن نفهم كيف يرتفع - بنوع من الجدل - فوق الجميل . ولكن يجب أولا أن نلاحظ أننا بكلمة الجميل نعنى شيئين مختلفين تماما .

اننا نطلق اسم الجميل - من جهة - على ما يرضى مثلا معينا عن الكمال التشكيلي ، أو شبه التشكيلي ( فى بعض الأشكال الموسيقية مثلا ) ويمثل نسبيا متناغمة بالمعنى التكني لهذا اللفظ (٨) ، ولم يفسده بالتعبير الحر عن ما هيته أى عيب عرضي ، ويحقق بقاء كبير نمطا معينا أو معيارا معينا . وبهذا المعنى تحدث عن حيوان جميل ، بل وعن انهيار جليدى جميل . ويسمى شارل لالو هذا اللون من الجمال - الذى حدد سماته - جمالا « لا استاطيقيا » . ولعله لو قال « لافنيا » لكان أدق ، لاننا لا يمكن أن نثبت أن هذا المعنى غريب عن الاستاطيقا ، من حيث هي علم ، ولكنه - بالقطع - فى حالات كثيرة (٩) ليس أثرا فنيا . بل ان هذا الجمال يمكن ألا يعد فنيا . ويقدم ر . تيفر - فى كتابه الحافل بالمعرفة والفكاهة المسمى « تأملات ومقترحات صغيرة لمصور فى جنيف » (١٠) - مثلا توضيحيا لهذا، هو التفوق الفنى المعترف به لشجرة بلوط محطمة وملتوية ، وقصيرة مكتنزة ، رسمها « كارل ديچاردان » ، على شجرة بلوط أخرى جليلة ، رسمها مع ذلك رويسدايل بكل قدرات موهبته الفنية .

والفكرة الثانية التى يمثلها لفظ « الجمال » يمكن أن تكون منفصلة عن المعنى الأول ، ولكنها لا تستبعدا ، بدليل بلوطه رويسدايل التى يعجب الهاوى فيها بتلك « القوة الغامضة فى التلوين ، والطريقة المتمكنة فى التعبير بدون عمل عن كل ما فى هذه الشجرة من ظل وصرامة وسحر وعزلة ، وأسى ، وضوء حزين غير محدد ، فيه سحر قوى مستطاب » (١١) . فالجمال هنا أساسا هو قيمة العمل الفنى من حيث هو كذلك ، وليس فى التكنيك فحسب ، بل فى القصد منه ، وفى قوة تعبيرة . وهذا النوع من الجمال هو موضوع الاعجاب الاستاطيقى بمعنى الكلمة . وإذا قارناه بالمعنى الأول للجمال وجدناه فوق المايير ، مثلما تعد صورة فريلى بريشة كاربير فوق قانون الشكل البشرى . فهو يصعد الى معنى وجود ما يسبب رضانا أمام جمال أبسط ، يحل المشكلة برشاقة بتقليل معطياتها (١٢) .

ويكفى الآن أن نصعد درجة واحدة لنرى أن « السنى » لا يتعارض  
الامع المعايير المنشأة للمستوى الأقل ، ومع أنه لا يمكن حصره فى صيغة  
محددة مثل القطاع الذهبى أو التوافق الكامل ، الا أنه يظل مع هذا فى  
نفس المسار .

وكل عمل فنى-كما رأينا(١٣)- جهد لتقليل التضاد بين الانسان  
والطبيعة ، ولتخطيه فى داخل خلق فنى ، أى فى كون صغير محدود ،  
يعبئه العمل الفنى ويصوغه بحيث يمنحه هذه الوحدة . وهذا المنطق  
الداخلى هو الذى نحسه ، ونريد أن نحققه فى تجربتنا ككل ، ولكنه غالباً  
ما يفلت منا . فالسنى استايقياً هو ما يجسم فى حدة وضع مشكلة  
الصراع بين الانسان والطبيعة ، مؤكداً فى الوقت نفسه بكل قوة أن هذه  
المشكلة يجب أن تحل . وهو يتركها معلقة ، ولكنه يجبرنا على أن نعيها،  
ونحس أن رسالتنا الفنية - بغض النظر عن غيرها - أن نجد لها حلولاً  
عينية .

وما يعبر عنه بالقيم الحارقة للعادية - هنا كما فى مجال المعرفة -  
ليس اذن مجرد وقفة تعقبها انطلاقة جديدة للنشاط الحائى ، بل هو  
ازدواج أساسى ، بل تكاد نقول انه تمزق داخلى ، وعلى الانسان أن يضعف  
ما استطاع هذه الآفة الجذرية .

٥٩ - وما تقدم يمكن أن يوضح بالمائلة - فيما يبدو لنا - نفس  
التضاد أو التقابل فى معايير وما فوق معايير الفعل .

فالوصايا أو التعاليم العادية التى يعم قبولها هى « العقل المنشأ »  
فى المجال العملى ، والمسلّمات أو الأوليات الوسطى المكتسبة فى لحظة معطاء .  
ومن الممكن صياغتها ، وأن نجعل منها برنامجاً للتعليم مثلاً . ولكن قواعد  
السلوك المعقول والعطوف والرقيق هذه ليست الا التعبير النسبى ، القابل  
للتكامل دائماً ، عن ميول منشئة للخلقية .

وفى الحياة الجارية ينبغي بداهة ألا نؤول احداها من غير أن ندخل  
سائرهما جميعاً فى حسابنا ، ولا سيما الروح العام الذى تعبر عنه . لأنها  
إذا كانت تمثل للشخص - بما هو فاعل - منفعة عملية كبيرة ، الا انها  
قبل كل شئ - بالنسبة للفيلسوف - نسق منشأ ، عليه أن يجد مبادئه  
بالاستقراء .

ونحن نعرف من قبل أحد موجهات العقل المنشئ ولعله أهم موجهات

الأخلاق : وهو العمل ضد الأنانية الطبيعية التى تتجلى فى تضاد الكائنات الحية فيما بينها ، وفى صراع الحياة ، وفى التقدم المزعوم بطريق التفاضل والتكامل . والمجال البيولوجى بسيط : فهو عبارة عن «الدينامية التى بواسطتها ينزع كل كائن عضوى ، بنفسه أو بواسطة ذريته ، الى غزو كل ما يمكنه التغذى به أو السيطرة عليه . وقد أسمينا هذا الميل أو النزوع من قبل باسم « السورة الحيوية » . ولكن هذا اللفظ اشتهر منذ ذلك الوقت بمدلول مختلف تماما . وأيا كان الاسم الذى نطلقه على غريزة تنمية الذات هذه ، فى الأفراد فى الجماعات ، من شمولية فى الداخل ، وامبريالية فى الخارج ، ومركزية الذات . . . فان النظام الإنسانى على نقيضه ، فيمكن أن نختار الدينامية الحيوية ضد الحلقية ، ولكننا لا نستطيع أن نجعل الحلقية تخرج من الدينامية . أن يكون المرء عادلا معناه أن يحد بنفسه نهمة الذى هو بطبيعته بلا حدود ، وأن يحكم فيما بين رغباته الخاصة ورغبات سواء وكأنه يحكم بين غريبين عنه ، وأن « يجب المرء » - طبقا لتعريف لايبنتس الجميل - معناه أن يسعد بسعادة آخر قدر سعادته بسعادته الشخصية وزيادة .

إذا صح هذا لم يتعذر علينا أن نفهم التعاطف والحماسة اللذين تثيرهما التضحية والبطولة ، حتى ولو كانت غير مجدية ، والولاء حتى ولو أسىء فهمه ، ذلك أنهما يندفعان مغمضى العينين فى الاتجاه المضاد لاتجاه « مركزية الذات » ، ولأنهما يلدان على ازدياء مطلق للنزوع الى التغذى بكيان الآخرين ، وإلى المحاولة الدائبة لاضافة شئ جديد الى ممتلكات المرء وسلطاته الفردية . فهما تجل باهر لذلك الجهد للتخلي عن جذب كل شئ الى الذات : ذلك التجلى الذى ليست قواعد الأخلاق الصغيرة فى الحياة الجارية - مهما بلغ احترامها - الا بمثابة « الفكرة الصغيرة » له !

وواضح أن الحال كذلك سواء فى القيم الحارقة للعادة فى مجال الخير ، وفى مجال الاختراع العلمى ، الذى يقفز بجسارة - بفضل إيمانه - صوب المعقولة التى يؤمن بها ، برغم كل المتباينات التى لا تفسير لها ، والتى تفرضا التجربة علينا . وكذلك الحال فى الخلق الاستاطيقى الذى يتجاوز بطلاقة تعبيرات الفن المستعملة المستهلكة ، لا طلبا للذة صنع شئ آخر ، أو لاستعراض الرشاقة ، بل لتوصيل مشاعره ورغباته بطريقة أوكد الى النفوس الأخرى . وكذلك الحال أيضا فى « السنئى » الذى يضع القيمة العليا للإنسان - فى حالتها النقية - فى مواجهة الطبيعة ، والقيمة العليا للفكر - فى حالتها النقية - فى مواجهة القوى الغريزية ، حتى ولو بدا أنها تسحق الفكر . وهذا بلا شك هو السبب فى اطلاق لفظ « السنئى »

على كاتدرائية أو على فعل ، وعلى التصور النيوتنى لوحدة القوى الكونية.  
أو على الزهد الساذج لرجل مثل القديس فرانسوا الأسيسى وإخائه لجميع  
الموجودات • فالقيم فوق العادية ليست إلا ردود أفعال شديدة واستثنائية  
فى مواجهة الحقائق الواقعية المعادية ، اللانسانية ، التى تعلمنا المعايير  
العادية للعدالة والفن والعلم أن نلّاح عن أنفسنا ضدها بصبر ، وبمنهجية ،  
• فى تفصيلات الحياة اليومية •

## الفصل التاسع

### مماثلات ومقاربات

( التوازي الواقعي بين العلوم المعيارية : البنية والمواد -  
المنطق التلقائي واللفة : الاستطابقا اتلقائية والأخلاق  
التلقائية - تشابه مشكلاتهما : المذهب البيولوجي والمذهب  
الاجتماعي - المعايير والمطلق - تطبيقات وخاتمة ) .

٦٠ - التقينا خلال دراسات سابقة بعديد من الصلات بين مشكلات  
الاستطابق والمنطق والأخلاق باعتبارها نظرة نقدية الى القيم المقبولة من  
حيث هي والى توافقها بواسطة منهج الاستقراء الانتقائي ( الفقرة ٤١ ) .  
وهذه الصلات خاصة مشتركة في بنية هذه العلوم . وسنحاول الآن إعادة  
اقامة هذه الحالات المخلصة في اطار توازيها الصوري ، وبذلك تنادى الى  
اضافة بعض المكملات .

ولننظر فيها أولا من جهة تكوينها كما هي في الواقع ، كل علم منها  
يفترض معنى أساسيا ذا قطبين ، يتمثل في زوج . أو عدة أزواج من الألفاظ  
بدل أحدهما على القيمة الصاعدة أو الموجبة ان شئت ، وبدل الآخر على  
القيمة النازلة أو (السالبة) : معان مجردة أو مفهومات حسنة الصياغة أو  
سببنتها ، وقضايا صحيحة أو خاطئة ، غامضة أو متواطئة ، واستدلالات  
صحيحة أو فاسدة ، ومناهج جديدة أو رديئة . . . أفعال عادلة أو جائرة ،  
إنانية أو كريمة ، بهيمية أو إنسانية . . . روائع أو تفاهات ، أمثالات جميلة  
أو قبيحة ( وهذان اللفطان يخضعان للتحفظات التي أدلينا بها آنفا (١) .

ولكن من الواضح أن هذا الزوج من الألفاظ موجود ومواز تساما  
للألفاظ السابقة ، بصورته ، وبالدور المناقض الذى يقوم به فى كل  
استدلالاتنا فى هذه الأمور ) .

ولكن حكم التقييم ينصب أيضا على قيمة الفاعلين لا على قيمة هذا  
النتائج لنشاطهم أو ذاك فحسب . فهناك نفوس عادلة أو مبطلّة ( من حيث  
المهندس كما هى من حيث الاستدلال ، لأنه مما يناقض التجربة أن نمنح  
التجربة امتياز الحكم . فكم من أناس يعتمدون واثقين على حذاقتهم ويتردّدون  
من تخبط إلى تخبط ! ) وهناك كذلك طباع راقية وأخرى منحطة . وذوو  
ضمائر ومن هم بلا تورع ، وأشرار ومخلصون ، ومعقولون وغير معقولين ،  
واسعوا الأفق وضيقوه ، وأرواح فنية ونفوس ليس للفن عندها وزن .  
فالكاينات الحية ذوات الشكل البشرى - كما يقول أوجست كونت مقتبسا  
كلمة قاسية لدانتى - ليست بأسرها أعضاء فى الانسانية .

ويتأكد هذا التوازى بالتقابل ( أو التضاد ) الذى يتجلى أحيانا بين  
الإنسان والعمل . ويتحدثون - لا بغير سبب - عن أخطاء ذكية ، ولدى  
ديكرت الكثير منها . وعن جرائم أو مخالفات أو اساءات مشرفة ، كأقدام  
القديس فنان دى بول على الغش فى سبيل الفقراء ، وأقدام سلفستر  
بونار على خطف قاصر . ورب رواية أو منظر فاشل يدفعنا إلى أن نقول :  
« هذا هراء » ولكنه من عمل فنان ! » .

٦١ - ومن حيث المنهج ، تقتضى العلوم الثلاثة فى المقام الأول  
ملاحظة موضوعات الدراسة المادية . وانه لوهم أن نعتقد أننا نستطيع  
الانفلاق فى التفكير ، ولو لدراسة التفكير . وكذلك فى علم النفس  
لا يستطيع المرء - حتى وإن لم يكن سلوكيا - أن يستغنى عن تخصيص حيز  
كبير لدراسة أنواع السلوك . وكذلك لا يمكن أن يفدو المرء منطقيا ، أو  
عالم أخلاق ، أو عالم استاطيقا ، من غير أن يكون له ارتكاز على الحقائق  
الواقعية الموجودة بالفعل .

فكل علم معيارى لا بد له أولا من وثائق تاريخية (٢) . وليس  
مجديا أن نعدد أشكالها ، ولكن العلم المعيارى يتطلب أن نرتاد أو  
نستكشف مواد معينة يتجلى فيها الميل أو النزوع الأساسى الذى يحاول  
هذا العلم استخلاص اتجاهه منها .

إن إرادة المنطق والتفسير التلقائية تنبئ فى النزعات الكونية

والنزعات الالهية البدائية . واستخلاص القيم الفكرية التى تتضمنها هذه النزعات لا يكفى بدهاء لمعرفة ما هى العلية ، ولكنها عنصر من مجموعة وقائع مختارة قد تسهم فى اكتشاف ما هى العلية ، وعنصر آخر عبارة عن دراسة موضوعية للاقوال والمرافعات والمناقشات . فكل هذه الاشياء ، بالنسبة للحق أو الصواب بمثابة أعمال الفن بالقياس الى ما هو الجميل ، وتقدم مع نفس نجاحاتها نفس جوانب الضعف . ويمكن أن يقرب من هذه أيضا تلك الأعمال الأدبية التى لا ترمى الى الامتاع فحسب ، بل الى التعريف والاثبات . ودراسة العلوم من حيث هى نظم للحقائق المنشأة ليست منهجا وثائقيا أقل من هذا قيمة ، بل بالعكس صارت هذه الدراسة ذات نفوذ راجح - وبحق - فى المنطق المعاصر (٣) . ولا ندرى كيف يكون حال مشغفل بعلم المنطق اذا كان سيمى الاطلاع على الرياضيات أو الفيزياء ..

ان ارادة السلوك المرتبة طبقا لغايات ، لها بالمثل تبلراتها العينية . التى تبدأ تلقائية ، ثم يزداد حظها من الروية شيئا فشيئا ، فتصبح شعائر واعرافا لها سمة الزامية ، وتشريعات ، وفقها ، بل ولوائح مفروضة لاغراض النظام العام والصحة العامة ، فهى التماسك فيما بين الأحكام الخلقية ، وبدونها تقدو هذه الأحكام غير ذات فاعلية ، أو يبطل استعمالها ، فى حين تفرض بواسطة الرأى العام أحيانا قوانين جديدة . وينبغى أن نضم الى ما تقدم كل الوعظ الأخلاقى المروى المقصود ، وكل ما فى التعليم والتربية ، مما ليس اعدادا تكنيا لهذا اللون أو ذاك من النشاط المعين . ويمكن أيضا أن نعد من الوثائق المادية من هذا النوع تلك النظم الخلقية المصاغة فى مؤلفات عامة ، اذا كانت قد حظيت بقبول واسع المدى ؛ ولكنها كثيرا ما تلتزم بالوثائق التشريعية التزاما متزمتا ، كما لاحظ ذلك أرسطو . فى نهاية « الأخلاق الى نيقوماخوس » . ويمكن أن يقال مثل هذا عن « مذهب الحقوق » عند كانط ، أو عن العلاقة بين هذه وتلك فى راديكالية « بثنام ، و د هيل ، الفلسفية » .

ويقابل هذا فى مجال الاستطابق الأعمال الفنية من كل صنف . فعالم الموسيقى ينبغى أن يراجع التوزيعات كما يراجع عالم مناهج البحث مؤلفات العلم التجريبي . وأحكام النقاد مما يجب أيضا أن يعرف وينمى . وقد تضاف الى هذه الموضوعات الطبيعية من حيث هى قادرة على إثارة الإعجاب الشبيه بالإعجاب بالفن : كمنظر غروب جميل ، أو واد بدع ، أو خليج رائع كخليج نابولي . إلا أن المناظرات ذات القيمة الاستطاقية - هى أيضا ، ومن حيث هى كذلك - أنتاج أنسانى . وعندما اجتاز قيصر

جبال الألب أرخى أستار محفته واستغرق في القراءة حتى لا يرى تلك  
القطاعات المروعة . وكتب راسين الى صديقه ، عن الميدي ، قائلا انه  
سيبحث في تلك المناظر الموحشة عن اطار يتفق وأحزان روحه .

« ولما لم يكن في استطعتي أن أكون معك فالمواضيع الأشد إيجاشا  
ستكون أحبها الى نفسي » .

وقد اقتضى الامر أجيالا من الرسامين والكتاب كي يعلمونا كيف  
نرى الجمال في الموضوعات الطبيعية . ولكنها فتى تلونت بهذه الكيفية  
الثالثة ، غدت وثائق .

وهكذا يوجد اكتشاف للوقائع في العلوم المعيارية لا يقل في وفرته  
عن اكتشاف الوقائع والوثائق في العلوم التاريخية . وإذا اعترض معترض  
بان كشف الوقائع في العلوم المعيارية يفترض انتقاء أو تخيرا ، فهذا  
لا يجعل الكشف في العلوم المعيارية عن الوقائع مضادا للكشف عن الوقائع  
في العلوم التاريخية ، لأن الكشف عن الوقائع في العلوم التاريخية لا بد  
فيه أيضا من التخير ، لننتقي من بين ركام الوقائع التي لا معنى لها تلك  
الوقائع التي لها قيمة ودلالة لدى المؤرخ . فيقول « فنلثايد » (٤) ان  
الاطياف هي نظرية المعرفة بالنسبة للتاريخ . وأصح من هذا أن الاطيقا  
تنضاف الى المنطق وتكمل بالاستطيقا .

٦٢ - لننظر الآن في موضوعات الدراسة السيكولوجية ، وسنجد  
نفس العلاقة التي تصل أحيانا الى حد الاشتراك أو الشيوخ . ففي مقابل  
إبداءة العقلية نجد الضمير الخلقى أو الذوق . وردود الفعل هذه ، في  
الحالات الثلاث ، تنصب قبل كل شيء على ما هو عيني . على المباشر أو على  
أحكام ذات عمومية ضعيفة ، على مبادئ وسطى لم تزل قريبة من الأمتلة  
أو الاحداث الفردية أو الجزئية (٥) . ففي مواجهة مفالطة فجأة - لنقل  
مثلا انها حالة عكس واضح الخطأ - وفي مواجهة فعل عنيف أو قسوة ،  
وفي مواجهة تنافر صارخ للألوان أو النسب ، ينبثق حكم القيمة بمزيد  
من القوة ومزيد من العمومية . والإحساس الاستطيقى كثيرا ما يكون  
ذا سمة أقل كلية ، ولكنه ليس أقل تلقائية من الإحساس بالجلف أو  
الشناعة أو المقت .

وقد تكون هذه المشاعر غير كافية أو مضللة ، فديكرت كان يرى  
قوانينه عن الصدمة بدهية . وكثيرا ما حلل الناس الظروف التي تضلل  
أو تطمس الضمير الخلقى - ونعرف تمام المعرفة أن الذوق متغير ، وان



البوق الردى موجود • وإعلاء العقل كانوا دائما ، وبإضافة ، يلحون على الإضرافات المتوازية • ولكن نفس واقعة التعرف على الانحرافات تترد ضد الشكوكيين • لأنها لا تحول دون موضوعية الأحكام الصحيحة بأكثر مما يتوق أخطاء العمليات الحسابية موضوعية علم الحساب ، أو بأكثر مما يدين عمى الألوان التمييز السوى ، ولو كان كيفيا ، بين الأحمر والأخضر •

والاستنكار خلقى على الخصوص ، ولكنه قد يوجد فى المجال المنطقى وأمام بعض التشويشات أو سوء الصياغة الفنية • وهو رد فعل خاص ، مختلف تمام الاختلاف عن الغضب بمعنى الكلية ، خاص بالمجال المعيارى ، وينصب مباشرة على موضوع معين ، ويرتبط عن كثب بشعور آخر ثلاثى الموضوع أيضا : هو الخطأ أو التميز المسبق ، والحاجة الى إصلاح الرأى ، والنضال ضد اللواضعات الفكرية أو الخلقية من حيث هى أعداء للحقيقة ، ويوجد فى بغض الشر ، وبغض الجور الاجتماعى ، وبغض ما يسوء الى الجمال • وقد يتخذ أشكالا متباينة جدا ، ويمكن أن يتجلى فى درجات شديدة التفاوت ، ابتداء من الشعور بعدم التسامح أمام لوحة (علانية) تفسد منظرا ، الى استنكار قذف الاكربول أو كاتدرائية ريمس بالتقابل •

ومن جهة أخرى تولد هذه الأنماط الأساسية الثلاثة من المعايير احساسا بالمطلق • فديانة الشخص البشرى - التى لا تختلط بديانة البشرية - وديانة العلم ، وديانة الجمال ، تعبيرات عن هذا الاحساس بالمطلق (٦) وقد يكون احساس بالمطلق (٧) فى قراراته معياريا - كما كان يعتقد نيتشه • وسنجد فيما بعد فى هذا الكتاب هذه العلاقة عندما ننظر فى مشكلات المجال المعيارى •

والحاجة الى التبشير تتجلى كذلك بالنسبة للحقيقة ، والتقدم الخلقى ، والجمال : بدليل المبسطات العلمية ، ابتداء من أكثرها سذاجة الى أرقاها مستوى ، والنهوض بالدعوة الى الرسائل الخلقية ، والدعاية الفنية • وهذه كلها قابلة أن تتشعب الى تخصصات متعددة ومتباينة ، وقد تحتاج دراستها الى كتاب خاص • ونتائجها لا تقتصر الى الفاعلية ولا الى الفائدة •

٦٣ - وأنواع الشذوذ السيكولوجية لا تنقصها هذه المشابهة • فلئن كان الاحساس بالصواب والخطأ منحرفا أو فاسدا لدى المصابين ببدء التخيل الأسطورى ، والمخبولين ، والمتوهين • فكذلك هناك عمى خلقى ( وهذا التعبير لريبو ) أو جنون خلقى ( وهو تعبير برتشارد ) ، وهناك أيضا عدم حساسية شخصى بالجمال ، وهو بالتأكيد أكثر انتشارا ، ولكنه غير ملحوظ دوما ، لأنه لا يمنع أصحابه من الكلام عن الجمال ، كما يتحدث

الأعمى الذكى عن الألوان طبقا لما سمع الناس يتحدثون به عنها . فسواء  
تعلق الأمر بالحقيقة أو الأخلاق أو الفن ، ليس من النادر أن نجد انحرافات  
جزئية محدودة ببعض وظائف الفكر . فبعض العقول الممتازة في  
الرياضيات قد تكون في ضلال في الحياة العلمية ، بل وفي علوم الطبيعة .  
والنفوس النارية قد لا يكون لها احساس بفكرة العدالة . ولم من  
موسيقى لا وجود لديه للتوافق الشعري !

ولا يقتصر الأمر على حالات نقص ، بل توجد أيضا حالات عداء ،  
واحدى مواضع بوسيه عنوانها « بغض الناس للحقيقة » ولا يتعلق الأمر  
هنا بالحقيقة العقائدية فحسب . ومن أهم أسباب نجاح البرجماتية - في  
صورها المتطرفة - الاحساس بالتححرر التام الذى أتاحه لكثيرين من الناس  
اختفاء الحقيقة الموضوعية غير الشخصية . . أى - بإيجاز - اختفاء الحقيقة  
بمعنى الكلمة ، تلك الحقيقة التى « تبين حلوها » للحالين إقلا ، والحالين  
نياما ، ولذوى الاعتماد التحكى ، ولذوى النية السيئة . ونفس رد الفعل  
موجود في بغض الأخلاق « بل وبغض كل انضباط اجتماعى ( وفي التذوق  
بغير مبرر - للاساءة أو الاجرام بدون مصلحة مادية أو انفعالية ) ( ٨ ) .  
وهناك أعداء للعلم ، ومصابون بداء التخيل الأسطورى لا يستفيدون شيئا  
من كراهيتهم للعقل ، أو من أكاذيبهم ، اللهم الا وضع أنفسهم فوق مايجده  
الآخرون عموما جديرا بالاحترام . - وقد يشك بعض الناس في  
وجود شيء كهذا بالنسبة للجميل ( بالمعنى الواسع لهذه الكلمة ) ، ولكن  
الأمر ليس كما يظنون ، فبغض الفن الرفيع شعور واقعى لدى بعض  
الأفراد ، بل ولدى الحكومات الشمولية والوطنية المتعصبة . ولا محل هنا  
للاسهاب فى تقديم امثلة وبراهين على ذلك ، واسمحوا لى أن أحيلكم الى  
كتاب آخر حاولت فيه أن أحلل بشيء من التفصيل هذا الشذوذ  
المنفر ( ٩ ) .

والهواية أخيرا استعداد فكرى يخترق من أقصاء الى أقصاء ميدان  
القيم العقلية ، والقيم الخلقية ، والقيم الاستطاقية . ويدلنا على هذا شيوع  
استخدام هذه الكلمة فى المجالات الثلاثة . وكفى ذكر ذلك ، فما يبدو  
لى ، كى ندرك عمومية الظاهرة .

٦٤ - وسمه أخرى مشتركة هى وجود منطق وأخلاق واستطابقا  
بالجس المشترك ( أو البداهة العامة ) ، مقبولة فى كل قطر وكل عصر ،  
قبل المنطق والأخلاق والاستطابقا بالمعنى الفلسفى - وهى ، بالنسبة للمنطق  
مثلا ، قواعد العمليات الحسابية والمحاسبة التى قال عنها لايبنتس أنها

نوع من المنطق الصوري . ويجب أن نضيف إليها مبادئ الاستدلال أو صور البرهان العلمي التي دخلت في المجال العام ، وخصوصا مجموع المعايير المتجسدة في طريقة الكلام نفسها . لأننا إذا أحببنا أن نميز المنطق من النحو خطأنا كثيرا أن أخفنا - كما يحدث للأسف عادة منذ بضعة سنين - على أمثله الشقاق أو النزاع بينهما دون سواها . وهذه الاحادية في الالتزام مصدرها رد فعل ضد مدرسة النحويين الذين كانوا قد أسرفوا في الاتجاه المضاد ، منذ « البور وويال » حتى منتصف القرن التاسع عشر . وكتاب المسيو سيريس « التوازي المنطقي النحوي » تعويض أكثر من كاف لهذا المعنى . ولكن سوء الاستعمال لا يبطل حسن الاستعمال . فالكلمات تعبير عن فئات تكونت تلقائيا ، والقضية العملية ترمى الى ادراج هذه الفئات بعضها داخل بعض ، وفي الوقت نفسه ترمى الى تعيينها بما يحدها . وهذه القاعدة ليست مطلقة ، ولكنها عملية عامة جدا مثل التخصيص التلقائي لكلمات لتجنب الاشتراك في المعنى ، عندما تقدم المادة اللغوية للتفكير ألفاظا تكاد تكون مترادفة . وإذا لجأنا أحيانا الى تعديل بعض هذه الفئات التي تكونت بهذا الشكل ، تظل الاغلبية العظمى منها ذات أداء منطقي حسن . والكلمات لا تصحح الا بفضل كلمات أخرى . والرمزية اللوغارتمية المسرفة لا يمكن أن تقوم الا بعد أن تمر بالرمزية الغليظة المعهودة في اللغة المعتادة . إن البنية النحوية للجمل وللقواعد التي تديرها إنما هي مرحلة من مراحل تحليل القضايا والاستدلالات (١٠) . والاستخدام اللاتيني للجملة المصدرية - أو ما يقابل ذلك في اللغة الفرنسية - يدل على حساسية غريزية الى الفرق بين اقتراح بقاعدة أو قانون وبين جملة خبرية مثبتة . والاحوال ، والأزمنة ، والصفات ، ضرب من تحليل العلاقات والمماثلة التي تعرف دورها الهام في اللغات ، لها نفس علاقة حد بحد ، وهي الجوهرية جدا في الصورية المتقدمة . والقاعدة النحوية القائلة أن في النفي إثبات ، ليست صوى مبدأ - (أ) = (ب) . والتعديلات والتأليفات المعتادة بين القضايا تمدنا بأول مثال للاستدلال . والناس يتكلمون تلقائيا ولكن بطريقة تلامس العقل أحيانا برغم مقاومة العواطف . فإذا كان هناك شكل من السفسطة قوامه أن تكون الصيغ حسنة الرنين (١١) ، فذلك لأن هذه المطابقة للايقاع في معظم الاحوال تطابق أيضا حسن ترتيب التفكير .

وقد نلاحظ خروج اللغة على المنطق ، فنجد في ذلك تسلية أو تحس منه ضيقا ، ولكن هذا هو الموطن الذي نطبق فيه بمعناه الصحيح ذلك القول المأثور الذي كثيرا ما أسيء فهمه ، وهو أن الاستثناء يؤكد القاعدة .

وما كنا لنلاحظ هذا الجروج لو لم تكن هذه السجة العقلية قاعدة الحق ،  
أو على الأقل المثل الأعلى للغة • وأولئك الذين أسهموا كثيرا فى إبرازه -  
مثل بالي - كثيرا ما يبينون لنا بعد ذلك كيف أن هذه الحوادث ، أو  
الموارض اللغوية ، والمشاعر ، والخلط ، قد أثارت الاضطراب فى  
الاتجاهات العقلية للعبارة • ويناسب هذا المقام أن نكرر بصدد لا منطقية  
لغة التعبير ما قاله اللغوى « هيجو شوارز » من أن ما كان ينحو إليه  
الكلام دمرته اللغات •

وقد ألحنا على هذا القانون الأمر العام ، وهو لغة الكلام ، لأن  
جانبه المنطقي كثيرا ما يجحد فى عصرنا هذا ، ولكنه ليس الصورة الوحيدة  
للمنطق التلقائى الذى يكون مادة منطق مبرى ( أو متكس ) : بل نجد  
صورا أخرى للأجزاء ذات القيمة البرهانية المعترف بها ، مثل الصور  
المكونة للدليل القضائى (١٢) • فقد اختلطت بها أيضا قواعد سخيفة مثل  
التحكيم الإلهى ، ولكن هذا لا يمنع العقل المنشئ أن يعمل بصورة غامضة  
فى هذه الحالة كما فى الحالات الأخرى • وأن يقدم للتفكير المبررى  
( المنعكس ) ، عندما يستيقظ ، القواعد الأساسية التى لا يمكنه أن  
يستغنى عنها •

وفى الفن نجد أن القواعد والتقاليد العروضية والموسيقية والأدبية  
والتشكيلية والمعمارية ، بل ونجد قدرا معينا من منهجة هذه القواعد ،  
أقدم من أى دراسة للقيم • ولكن فى الأخلاق على وجه الخصوص نجد هذه  
السمة ظاهرة • وقد ألح علماء الاجتماع على هذه النقطة بحيث بدت  
وكانها حقيقة مبتدلة • وكان التفسير الذى قدموه لها محل خلاف ، ولكنه  
مستقل عن الواقعة نفسها ، وهى التى تعيننا دون سواها فى هذه اللحظة •

فى كل مجتمع توجد أخلاق ، كما توجد لغة ، ولكن بنظرة دونية  
أخطر بالنسبة لمن ينحرفون عنها • ويمكن استخلاصها من المراجعة  
المنهجية لألفاظ المديح والذم وأحكام التقدير التى تتطوى عليها معتقدات  
وآداب كل شعب ، وفق المنهج المثمر الذى استخدمه « البير باييه » ، فى  
كتبه التى ذكرناها من قبل ( الفقرة ٢٣ ) • ولكن يجب أن نلاحظ - كما  
لاحظ ، هو نفسه - أننا نعمل عندئذ فى علم للأعراف ، لا فى « أطياف » ،  
لأننا نستنتج من جميع الوثائق القيمة للبيئة ، لا من الأحكام المعترف  
بها والمشاركة بين الشخص والأشخاص الذين يخاطبهم طلبا لعينات جيدة  
على نحو ما تكون التجارب الفيزيائية الجيدة معترفا بصلاحيتهما •  
والعلاقة هنا هى بعينها التى توجد بين ابستمولوجيا ما يرسن الصارمة

في وصفيتها - في برنامجه على الأقل - وبين المنطق الذي يريد أن يجد فيها سنداً لنفسه .

هذه الأخلاق السابقة في الوجود لا تختلط بالقوانين أو الفقه ، لأنها يمكن أن توجد في حالة تنافر وفتى خطير . وفيما بينها يوجد على الدوام شيء يسير من عدم التوازن . فقد لاحظ منظرو القانون أن كل تشريع غارق في بيئة من العرف والعادات والأحكام الخلقية التي تغذيه . وقد لجأوا إليها عمداً ، وبنصيب متزايد ، بحيث نبتعد عن الحالة الغفل التي كان فيها القانون تعبيراً عن إرادة الغالب (١٣) . أن نظام القواعد الموجودة قبل القانون ، كان متصوراً في شكل القانون الطبيعي ، الناتج مباشرة من العقل ، فهو قانون عام وغير مكتوب لجميع الشعوب ( قانون البشر ) ، ثم انتقل هذا النظام من الحالة الساكنة المطلقة إلى حالة من النسبية والحركة . ولكن مجموع أحكام القيمة التلقائية التي تجعل هذا التصرف القضائي أو ذلك حياً قائماً أو منسوخاً يحتفظ على كل حال بنفس العلاقة التي بينه وبين ما كان يسمى فيما مضى ، وما يتحدثون عنه في عصرنا ، من ولادة جديدة « للقانون الطبيعي » .

٦٥ - ونلاحظ - كي نختم هذا القسم الأول من برهاننا - أن التقسيمات المعتادة للعلوم المعيارية الأساسية الثلاثة تتمثل في هذا التماثل بعينه . فبالنسبة لثلاثتها ثمة مجموعة أولى من المسائل تخص دراسة المعايير التي تبرز فيها ، من غير دخول في تفصيل الصور المخصوصة التي تتخذها تبعاً للفئات المختلفة من التحقيقات التي تفاضل بينها . وهذه المجموعة الأولى هي المنطق العام ، والاطيqa العامة ، والاستطابق العامة . وهناك مجموعة ثانية تشرع في التخصيص ، وهي منطق العلوم أو مناهج البحث العلمي ، الذي ينظر فيما هو خاص بالبحث والاثبات ويأخذ في الاعتبار طبيعة الأشياء التي ينشده معرفتها ، وكذلك الأخلاق الشخصية والعائلية والمهنية والمدينة الخ . وفي الاستطابق نجد دراسة الصور المختلفة للفن . وكل تقسيم من هذه التقسيمات يمكن أن يقضى إلى رسائل تخصصية معيارية تكون وحدها مؤلفات تامه (١٤) . بل ويمكن ألا تصعد إلى المبادئ العامة والفلسفية التي يرتبط بها موضوعها . إذ يجب ألا ننسى أن الإيستولوجيا الحديثة لا تجمع بين المبادئ والأسس في مستوى واحد أو مرحلة واحدة من بنيتها ، هي غرار العلم الديكارتي ، أو على الأقل كما رضع ديكارت نظريته . والحق أو انصواب ليس محك ذاته إلا في الأحكام التي تنصب على الوقائع الفردية ، أو على تجريدات ذات ما صدق

شديد التواضع ، وذلك فى العلوم الانسانية وفى الفيزياء التجريبية  
سواء بسواء ( الفقرة ٤٠ ) .

ونجد أيضا فى كل مجال من هذه المجالات الثلاثة مجموعة من  
المسائل من السهل وصفها بكلمة واحدة فى مجال الأخلاق ، وهى كلمة  
« الفتوى » . ولكن « بولهان » فى « منطق التناقض » لم يتردد فى الكلام  
عن « افتاء منطقي » ، ونرى فيه بسهولة قرابة أو شبهة بالنقد العلمى  
ونظرية الاغاليط ، وهل لا توجد فى الفن أخطاء فى الذوق شبيهة بالمغالطة  
المنطقية أو الخلقية ؟ وهناك على الأخص ازدهار ملحوظ للقيم الباطلة ،  
وتزييفات متنوعة ، ابتداء من السلع التى يقول صانعاها فى تبريرها بغير  
تحرج : « هذا ما يحبه الجمهور » ، إلى المنتجات التى يخدع نفسه فيها  
بحسن نية تام . فهنا نجد - بكل الدرجات الوسطى - ذلك التمييز  
الكلاسيكى بين المغالطة والاستدلال الخاطئ .

٦٦ - كل هذا متعلق بالبنية المشتركة للعلوم المعيارية ولمضمونها ،  
على ما عليه هذه البنية فى الواقع ، مع النقصان الذى يمكن انتقادها فيها .  
ولكن عين هذا التوازي قائم فى المسائل التى تثيرها هذه العلوم ، والتى  
لم تزل محل مناقشة .

وأهم مسألة اساسية هى مسألة طبيعة هذه العلوم ، وحقها فى  
الوجود (١٥) . وقد حاولنا الاجابة عن هذا السؤال فى كثير من فقرات  
هذا الكتاب ، وحاولنا أن نتجاوز النقصان الثلاثة الكلاسيكية : علم  
قوانين التفكير ، أو فن احسان الاستدلال ؟ وعلم الأعراف أو فن احسان  
الفعل ؟ وعلم الفن أو تنمية واصلاح الذوق ؟ .

وهى تصطبغ بنفس الاعتراض الشكوكى ، اعتراض الكثرية والذاتية  
فهل ثمة حقيقة واحدة فقط ، واجابة وحيدة عن سؤال جيد الوضع ؟ -  
أئمة ارادة صالحة وارادة سيئة أو فاسدة ؟ وكل منهما تستطيع أن تنشعب  
أو تتباعد فى تطبيقاتها وفقا لاختلافات الوقائع أو الأفكار ، ولكن كل  
واحدة منهما تظل دائما هى هى بطبيعتها مهما تنوعت مظاهرها ؟ - أئمة  
معيار استطائقي يمكن أن ترتد اليه كل المعايير الأخرى ، أم هناك صور  
لا يمكن اختزالها للمثل الأعلى الفنى ، يقف عندها السلم العقلى بسرعة ،  
دون أن يسمح بأى كلية ، ولا بأى عمومية واسعة المدى ؟ .

وينبعت أثناء الأبحاث فى العلاقات بين المعايير الخاصة بفرع واحد  
بذاته سؤال يعنىها جميعا ، وهو السؤال عن الخفاء والسرية . فهل

الحقيقة العليا لا يصل اليها الا الصفة ؟ وهذا السؤال نفسه ينقسم الى سؤالين : هل يتعلق الأمر بضرورة ، بمعنى أن كل تبسيط للملم والفلسفة يشوههما تشويها لا مناص منه ؟ وهل يتعلق الأمر بالزام معيارى شبيه بالالزام الذى يوصى بعدم وضع متفجرات بين ايدى الأطفال ؟ ونحن نعلم ما هى التأملات والأحلام التى راودت رينان فى هذا الصدد - . ولكن هذه المشكلة موجودة ايضا فى الاطيقا ، بدليل من دافعوا عن « أخلاق السادة » المناقضة لأخلاق العامة - وقد جعل نيتشه ذلك التعبير مشهورا . ولكنه لم يكن أول ولا آخر من عضد هذا المذهب القابل لكثير من التنويعات وتعرف الاستاطيقا هذه المشكلة ايضا ، لأن بعض المنظرين يضعون عند أعلى سلم القيم فى المتمرسين أو العارفين بالأسرار ، أو يدنون بدرجات متفاوتة من التحديد ، اما فكرة فن كلى الصيغة أو فن ديموقراطى .

٦٧ - وفى علاقة المعايير بعلم الاحياء ، تتجلى سمة هذه الطبيعة المشتركة بعينها ، فليس هناك من شك اننا نلتقى منذ القرن الثامن عشر - لدى هولباخ مثلا - بفكرة أن الأخلاق انما هى التعبير عن الحاجات الجسدية - وما دام لابد من غائية للفعل الارادى ، فلتقدمها لنا ارادة الطبيعة دفعة واحدة وانتهى الأمر ، على نحو ما تتبدى هذه الارادة فى التغذية وفى التناسل ، وفى الفرائز التى ترتبط بهما ، والتعبير الواعى والمسبب تماما لهذا المذهب هو أساس الاخلاق التطورية - ويقول سبنسر : « الأخلاق حالة خاصة من السلوك الكلى ( الكونى ) ، فغاية السلوك الكلى الحصول على الحياة العليا ، ومضاعفة طولها بعرضها ، ومدتها بشدتها (١٦) - وقد تنوعت هذه الدعوى بما لا يحصى من التنوعات منذ « نظام الطبيعة » الى أيامنا هذه - وهذا النصور يرتبط من جهة بالروح الواحدى ، وبالأمل فى رد البيولوجيا نفسها الى الكيمياء النفسية - ومن جهة أخرى يرتبط هذا النصور بروح مذهب اللذة الحسية ( الذى يمكن عند التدقيق فصله عنه ، فشوبنهاور يرى - على العكس - فى نمائيه الحياة المصدر الكبير للآلم ، ولكن الواقع أن مذهب تأثير كائن حتى فى كائن آخر يقتزن على الدوام تقريبا بقدر من القيمة عن طريق لذة الفاعل او ارتياحه ) .

وقد قبل سبنسر ايضا المذهب البيولوجى المنطقى ، لأن ذلك كله مترابط ، ولكننا نجد صورته الأكثر تميزا لدى « ارنست هاك » (١٧) فى كتاب له حافل مع هذا بالملاحظات المتينة عن العلم ، وبتعليقات كبيرة الفائدة - « المعرفة الحقيقية أو الصائبة هى دائما عملية نفسية تقودنا الى

عملية نافعة بيولوجيا ، اما مباشرة أو بطريق غير مباشر فحسب . فكل ظواهر الحياة عند الفرد ودود افعال تجرى لحفظ وجوده ، وظواهرات الحياة العقلية ليست الاقسما منها (١٨) . » ونجد هذا الرأى بينه فى اشكال معينة من البرجماتية (١٩) ، ولا سيما فى كلام « وليم جيمس » عن « الشيء وعلاقته » فى « كون كثرى » .

والاستطابقا البيولوجية ليس نجاحها اقل من هذا . فالقن والحياة والفن للحياة شعاران لم تبل جدتهما بعد . وهنا أيضا قدم مذهب التطور السبنسرى صيغة مذهبية ، رسبت فى لا شعور العقلية المعاصرة ، وبذلك صار فعلها فيها أقوى وأشد . ويوجد هذا المذهب مع ذلك فى كتابى « جروس » وهما : « ألعاب الحيوانات » و « ألعاب البشر » ، لأن فكرة أن الفن لعب - وبالتالي نشاط فى صالح العضو وصالح الوظيفة - كانت الوسيلة دائما للانتقال مما هو بيولوجى الى النشاط الخالق للنزبه (٢٠) . ولا يتعلق الامر طبعاً بمناقشة هذا التصور الذى يجتذب شعبية كبيرة للعبادة المريحة للحياة ، شعبية للتسهيلات والتشجيعات التى يقدمها للفرد ولما يسمح له به من تحرر من العقل : فالمسألة المهمة فى التحليل الذى نتابعه هنا هى تكرر هذا التصور فى كل فئة أساسية من المعايير .

٦٨ - ونجد هذا التماثل بعينه فيما يتعلق بعلم الاجتماع . فاولا يعترف « سنيهل » و « ديركايم » ومدرستاها بأن الظاهرة الاجتماعية هى وحدها مصدر المعايير من كل نوع . وفى هذا الصدد تحتل الارادة الجمعية - باعتبارها نشاطاً عينيّاً واقعيّاً وشخصيّاً - كل المكان الذى كانت تشغله ارادة الله ( عند كوزن مثلاً ) بازاء الحق والجمال والخير . وقد سمعت اميل ديركايم يلقى فى سنة ١٩٠٥ بمدرسة الدراسات الاجتماعية العليا محاضرة شديدة الأثر ، ولكنها لم تنتشر . وفيها حلل الصفات التقليدية لله وعلاقاتها بالبشر ، كى يبين بعد ذلك - وهو يتناولها صفة صفة - أن المجتمع - وهو الكائن العظيم أو الأعظم الطبيعى - يحققها بالضبط (٢١) . فالمعايير - أيا كانت - تصبح بهذا قيماً بيولوجية غير مباشرة ، أو - اذا شئنا - من الدرجة الثانية ، وفيها تحل الحياة الاجتماعية محل الحياة الفردية . ولعل حياة النوع تغدو الصورة العليا لها . والازدواج أو الثنائية - التى لا نزاع على وجودها فى الفرد - ليست الا انعكاساً فيه لتلك الحياة العليا التى يشارك فيها ( انظر الفقرة ٢٥ ) .

وقد كان الإلحاح على هذا الأصل الواقعى فى الأخلاق على الخصوص . فالقيم الخلقية - تاريخياً - هى وسلمها أثر للضغط الذى يمارسه المجتمع



على أعضائه . وفكرة الالتزام أصلها قضائي ، ولم تطبق في البداية الا على « قيود القوانين التي تربط بالضرورة بعض الأشياء المفككة الى بعضها الآخر » (٢٢) . وفكرة المسئولية جمعية قبل أن تكون فردية . ولئن كانت دعوى الاستطابق الاجتماعية أحدث عهدا ، الا أنها في نموها ليست أقل عنفوانا . وقد كتب أحد محرري « السنة السوسولوجية » في سنة ١٩١٠ ناقدا كتاب « بديه » عن الأساطير الملحمية في العصر الوسيط ، فقال : **يجب أن يضع المرء نفسه لا من وجهة نظر الموضوع ، بل من وجهة نظر المجتمع الذي افرز الملحمة ، فيبحث لماذا كان المجتمع بحاجة اليها ، وكيف كان قادرا على افرزها** (٢٣) . وقد ذهب « جيمس » الى أن الشعر البدائي كان على الدوام من انشاء البقوة أو المجموعة ، سواء أكان ناتجا عن الحركة الجمعية للمجتمع المحلي الذي يرقص أو يتكلم ، أو نتج عن اللوح أو الشكوى على غرار النواح الجماعي . وقد حاول « ايرجوهيرن » أن يبين أن جميع صور الفن يمكن ردها الى أربعة منابع ، كلها اجتماعية : الاتصال ، ومنه اللغة . والانتخاب الجنسي الذي يوجه المجتمع ( في حين أن داروين كان قد رآه واقعة فردية ) . والتكنولوجيا السلمية والحربية . والسحر (٢٤) . وكتاب « برنامج لاستطابق سوسولوجية » للمسيو لارو حافل بوثائق وافكار توضح هذا التصور (٢٥) .

وتبعية المنطق لعلم الاجتماع أيدها حجج ماثلة لهذا تماما . فللواقع نذكر كلمة « ايزوكيه » التي جرت على كل لسان « العقل ابن المدنية » ولكن هذا لم يكن الا لمحة ذكية من فكر حدسي ومغامر . فالمدرسة الاجتماعية ( السوسولوجية ) قد عمقت هذه الفكرة مذهبيا أو منهجيا (٢٦) ، وخصصت منذ سنة ١٩١٠ في « السنة السوسولوجية » بابا منتظما للشروط السوسولوجية للمعرفة . وفي الواقع أنه من المؤكد أن الحكم المنطقي يدين بالكثير للحكم القضائي ، وأن التوسط الكامل للقياس انما هو مرافعة ، بدليلها القانوني ، ودليلها الواقعي ، ونتيجتها أن كلمة قانون - حتى في العلم - تظل مضخة بمعناها القضائي ( الفقرة ٢٠ ) . وقد ذكرنا آنفا دور المؤثرات الاجتماعية في تكوين مقولات العدد والزمان والمكان والعلية . وبقينا أن هذه العلاقات الضيقة لا تكفي لتبرير نظرية ديركايم في القيم واختزال الثنائية البشرية الى طائفتين متراكبتين من صور الحياة : وسنعود الى هذا بعد قليل ( فقرة ٧١ ) ولكن هذه العلاقات تدل تماما - فيما يبدو لي - على أن الصلة في هذه النقطة - كما في غيرها - تظل هي هي بعينها (٢٧) .

٦٩ - وهى بعينها أيضا ، لا من وجهة النظر الى الماضى - أى الى  
 اصل أو منشأ القيم - بل من وجهة النظر البيانية ، أى دور القيم فى  
 اتجاه الفعل . وكان كونت يقول : « كل ما فينا ينتمى الى المجتمع ، لأن  
 كل شيء ياتينا منه » . فنظرية الطبيعة الاجتماعية للقيم الاستطائيقية  
 صحتها بطبيعة الحال مذهب يعزز « الرسالة الاجتماعية للفن » وهو ما يذكرنا  
 بما كانت عليه - فى مجال المعرفة - « القضية التأليفية الذاتية »  
 المسيطرة على العلم . ويذكرنا بخطر الابحاث التى مبعثها الاستطلاع العقلى  
 المحض ، وبالتحريم الذى ضرب على تصحيحات « ونيو » لقانون  
 « ماويوت » ، وغير ذلك من الاختراعات اللا اجتماعية التى ابتدعها  
 « المتمردون الاكاديميون » . ونفس وجهة النظر هذه تدين البطولة  
 الخلقية والتضحية من حيث أنها ترهات فنية ينبغى أن يخذلها مجتمع  
 واع بحقوقه ، ما لم يكن هو المستفيد منها : فالأخلاق الحقيقية ينبغى ألا تكون  
 الا تكنيك الحياة الجمعية العادية ( الفقرة ٥٥ ) .

وأكثر التصورات مضادة لهذا التصور ( لأنها فى الحقيقة ضدان  
 وليسا نقيضين ) يعبر عنه القول بوجود حق مطلق ، وجمال مطلق ، وخير  
 مطلق فرد . وسنجد هنا نفس الصلة العامة بين الفئات الأساسية للقيمة  
 فى الديانة ، والتى التقينا بها من قبل فى جانب آخر من جوانبها . وكثيرا  
 ما يتجلى التعبير عنها بصورة مقنعة فى صيغها . بل ان المبادئ المنطقية  
 كثيرا ما سميت « حقائق مطلقة » أو « حقائق اولانية » أو « حقائق ضرورية »  
 ولكن هذا ليس الا تلطيفا للفكرة ، ونجده أيضا على العكس بكل قوته  
 عندما يكتب بوسيبه - عند الكلام على المبادئ الرياضية والخلقية - :  
 « اذا ما تساءلت الآن أين تقوم هذه القواعد ، وفى أى موضوع ، أبدية  
 ثابتة ، أجد نفسى مضطرا لوعتراف بكائن تتقوم فيه الحقيقة أبدية ، وتكون  
 فيه مفهومة دوما . وهذا الكائن يجب ان يكون الحق نفسه ، ويجب أن  
 يكون كل الحق ( ٢٨ ) . » - والجميل ليس متغيرا فى طبيعته ، لأنه  
 لا يتغير الا النسبى ، أما المطلق فلا يمكن أن يتغير . وكلما كان الاستطائيقى  
 قريبا من هذه الطبيعة المطلقة ازداد امتياحه لوصاياه من نبع صفات الله  
 نفسها ، وزادت إقامته لقوانين متينة ومبادئ ثابتة عامة ، ( ٢٩ ) .

وهذا التصور المخلص للروح الديكرتى تضاعف بالتميز الحديث  
 بين الأسس والمبادئ ( الفقرة ٤٠ ) . وقد صنع مثل هذا - كما هو طبيعى -  
 على الأوجه الثلاثة للمجال الميارى . فلا يستطيع الاستطائيقى أن يضع  
 قضايا أساسية ( بمعنى الكلمة ) مؤدية الى نتائجها بتأمل الجميل بالاطلاق :  
 بل - على العكس - باتخاذ نقطة ارتكاز ثابتة على المقارنة بين البلوطة

الرائعة بريشة رويسدايل وبلوطة كارل دي جاردان ( الفقرة ٥٨ ) . أو على عدم التساوى المؤكد من حيث القيمة بين «النساء العالمات» و «النحو» يستطيع اقامة قضايا تزدد اتساعا ثم التقدم فى اتجاه المتطابق والكلى - وقد ظل المطلق - أو تحديده - المبدأ الضمنى للاتيقا ونجمها القطبى الهادى . ولكن الاطيقا اقرت بأنها لم تستطع الوصول اليه بوثبة واحدة ، واثبات بديهته ، والاستنباط منه بعد ذلك ، ولو بأن تضم اليه معرفة العالم كما هو ، مع تقديرات عن الخير والشر فى الحالة الخاصة المعينة ، والزامات أو تعليم : فأسسه على العكس هى الأحكام التى لا نزاع عليها . من بين الأحكام المعيارية المحدودة الماصدق . والمسلمة الأبدية التى فوق ذروة الأشياء هى « ما يتمنى الفكر أن يدركه فى بحثه عن الحقيقة ، كى يرى السيل الأبدى للأحداث والعباب اللامتناهى للأشياء متدفقا من نبعه فى قنوات متميزة متشعبة » ( ٣٠ ) . ولكنه يدري الآن أيضا أنه ليس هناك يجد الصخرة التى يحس صلابتها احساسا مباشرا ، كى يقيم عليها البناء كله : فالصخرة لا يجدها المرء الا فى يقين الوقائع بالملاحظة الجيدة ، وبمعين القواعد المنطقية المتواضعة التى تنتمى الى العقل المنشأ . وكل ما هو استنباطى افتراضى فله أسسه عند قاعدته ، وله مبادئه عند قمته .

٧٠ - ونوقف هنا هذا التمداد الطويل ، الذى يمكن الافاضة فيه باكثر من بند ، ولكن لعله كما هو الآن قد بدا مضجرا أحيانا بذلك التوافق الثلاثى الرتيب الذى يقيمه بين نظم المعايير العقلية . ولكنه لم يخل من فائدة لاستخلاص الوحدة بصورة لا مراء فيها ، تلك الوحدة التى أكدها من حيث المبدأ أكثر من فيلسوف ، ولكنها أيضا كثيرا ما كانت محل نزاع ، حول هذه النقطة أو تلك ، من جانب الشككية المعادية للمعيارية .

ويبدو لنا هذا التوازى الذى يستند بالكلية - كما سنلاحظ هذا على تقارير واقعية - قابلا لعدة تطبيقات مثيرة للاهتمام . فهو أولا يمدنا بمحك خارجى لتمييز النظم الفرعية من النظم الأساسية ، ويبرر ما قبلناه مؤقتا من قبل بصورة ضمنية ، وهو أن المنطق والاستاطيقا والاطيقا هى العلوم الثلاثة المعيارية الأولية ، التى منها تستمد العلوم الأخرى سمة التقويم . والعلاقات التى تتجلى بينها ما كانت لتوجد بتمامها لو أننا وضعنا فى اعتبارنا الدراسات الأخرى التى من الممكن التقريب بينها بواسطة السمة المعيارية لموضوعها ، عن طريق احصائها تجريبيا : وهى حكم المنفعة ، وعلم الاقتصاد ، والقانون الوضعى ، والنحو ، وفن المعالجة ، بل ومعرفة « الموضة » ( ٣١ ) . وتبقى بضع مما ثلاث ، كما هو

المنتظر : الفريزة اللغوية تتصل الى حد ما بالبداية المنطقية او بالضمير الخلقى . ولكن لامشكلة تتعلق باساس النحو ، ولا بقبلية مبادئه ، لان كل المسائل من هذا القبيل تحيلنا بطريق غير مباشر على المنطق العام . وكذلك كل مسألة تتعلق بالمنفعة لا تترجم الى تقرير طلب ( بالمعنى الاقتصادى للكلمة ) ترتد مسألة خلقية .

ويبدو لى - لأسباب من نفس هذه الطبقة - أن المحبة ، التي قدمها المسيو « لوسن » بطريقة مقربة جدا على أنها قيمة رابعة ، موازية للقيم الثلاث السابقة ( ٣٢ ) ، ليست في الحقيقة من نفس مستواها ، فمن المستحيل أن نجد في الأحكام أو في المشكلات المتصلة بها علاقة حد بحد ، مثل كل الصلات التي بينهاها . ثم ليس يقول أن المحبة هي الفكر نفسه ، وانها تتجلى بالنفاذ بلونها العاطفي الى كل القيم الأخرى ؟ فلو كان من الضروري افساح مكان لها في جدول هذه القيم - بعد تجربتها بعتابة من كل المعاني المشتركة التي تنزلق تحت هذه الكلمة في استعمالها العادي ، بل وفي استعمال الفلاسفة - فمن الواجب عندئذ أن تربطها ببناء العقل المنشئ . لأن المحبة الحقيقية الوحيدة والعظيمة ، التي يمكن لها وحدها أن تكون قيمة صحيحة ، هي الاستمتاع بسعادة الآخر مثل استمتاعنا بسعادتنا شخصا . بل ونذهب الى أكثر من هذا فنقول انها الطموح الى ألا نكون نحن وهو الا شيئا واحدا . وبهذا وحده تتسامى بكل الانفعال فوق الفريزة البيولوجية الساذجة التي تقرب بين الجنسين . ففي درجتها الدنيا « تتشعرون » و « تتخلقن » بفكرة الولاء والاخلاص ، وبالفرح العميق باكتشاف مشابهة كل منهما للآخر في الذوق والارادة ( ٣٣ ) . وفي الدرجة الأعلى تنزع المحبة الى الاندماج أو التناطبق البالغ القوة المعبر عنه في « سيراقيتا » ، وتقودهما الى أن يحلما بالموت معا . وإذا مضينا الى أقصى تحقق ميتافيزيقي ذكرنا تلك الآيات البديعة من انجيل يوحنا : « لا ادعو لتلاميذي وحدهم ، بل ادعو ايضا للذين سيسمعون كلامهم فيؤمنون بي . فليكونوا باجمعهم واحدا ، كما أنت في أبنا الآب وأنا فيك » ( ٣٤ ) .

وفي الاتجاه المضاد يمكن للعلاقة بين المعيارية أن تفيد في دفع القول بأن الحقيقة ليست قيمة . ولم يزل لهذه الدعوى أنصار كثيرون . وهي طبيعية لدى من لا يعترفون للمعايير بأى مفارقة ، بل ولا أى موضوعية ، الا أنهم لا يقبلون أن تمتد هذه الشكوى الى العلم والى الحقيقة . وتتجلى هذه الدعوى بوضوح في كتاب المسيو رايمون بولان الذي ذكرناه من قبل . فهو يقول ان كل حقيقة هي المواءمة بين الأشياء والعقل . وكان هذا

مقبولا في جوهره على الدوام ، فهي اذن من طبقة أخرى تماما غير المثل التي تنحو الى انتاج الواقع أو تعديله ، لا الى تقديم نسخة منه (٣٥) . ومن الممكن بالتأكيد الشك في هذا التعريف لما فيه - في نظري - من اشتراك ، وهو في أساس ما يمكن تسميته نظرية « الحقيقة / النسخة » (٣٦) . وكل ما قلناه آنفاً عن المعايير والوقائع يبين كيف تثير هذه النظرية التحفظات . ولكن من المستحيل فضلا عن هذا أن نفهم توازي المنطق هكذا مع الاطيقا في كل هذا العدد من النقط ، وكل هذه التفصيلات لو لم تكن العدالة والحقيقة مفهوميّن من طبيعة واحدة .

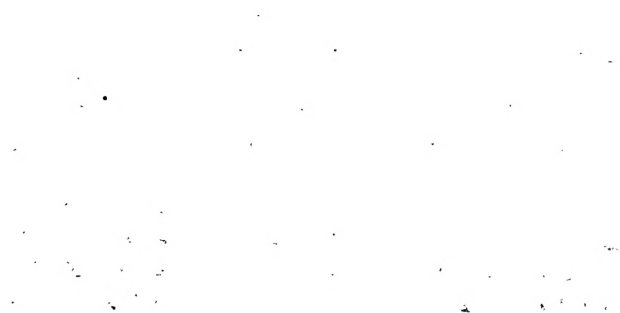
٧١ - عندما نأخذ في الاعتبار هذا التماثل يتيسر لأي علم كان من هذه العلوم المتوازية حل كل مشكلة توضع بصورة أفضل ، أو تكون قد حلت في علم آخر . وقد لمسنا فيما تقدم أكثر من مرة خصوبة هذا المنهج . وهكذا نجد التمييز بين المبادئ والأسس - وهو تمييز شديد الغموض في الأخلاق - وقد تم بكل الوضوح المرغوب فيه ، بفضل الأعمال التي قام بها الرياضيون المحدثون في دراسة المسلمات أو البديهيات . ومن الرياضيات امتد هذا التمييز بسهولة الى حل هذا الاشتراك بعينه في الحالات الأخرى . وموقف النفعي يمكن أن يجعلنا نفهم موقف البرجماتي ( أعني من أولئك البرجماتيين من ليسوا ضربا من الشككيين . . أو من المؤننين : مثل بيرس ) : حين نتهم أحدهما بتدمير أسس الواجب ، ونتهم الآخر بالغاء الحقيقة ، فكلا النقديين يستندان الى عين سوء التفاهم ، فيخيل للمرء أن كلا منهما يعد معاييرهم جيدة الحد أو التعريف ، ولكنها مشكوك فيها ، ويقترح لها تعليلا ، بينما هو بالعكس يعدها صحيحة ولكن محتواها سييء التحديد ، ويشعر أنها على غرار الأفكار « الواضحة والقاضية » في آن واحد ، التي تكلم عنها لايبنتس (٣٧) . ومشكلتها هي تحديد مفهوماتها ، وإقامة صياغة « متميزة » لها تفضي الى إبراز سماتها الأساسية الى ضوء الوعي ( الفقرة ٤٢ ) - والنظرية التي تجعل من الفن لهوا تستضيء بتعليقات الرياضيين المعاصرين الذين يقارنون عملهم بمباراة للشطرنج ، وعندئذ نرى كم هي متأخرة ومنحرفة عن مجراها هذه النظرية . ونفهم كيف كان المثال الفني في البداية شيئا خطيرا جدّا قبل أن « يخرج من العبد » ويصل الى حد اتخاذ مذهب الارتيساى الفردى - وسمة وحدة القوانين لفكرة الجمال ، وهى في ذاتها غير ظاهرة جيّدا ، والتي يشك فيها أحيانا ، ترتسم بقوة عندما نضمها في مواجهة فكرة الخير الخلقى وفكرة الحقيقة . وهاتان الفكرتان بدورهما تصصلحان جدا لقيام كل منهما بتجلية الأخرى : وكان « لثيريه » يقول أن قاعدة

أو أساس العدالة هو نفس أساس العلم . وقد اقترح « بولهان » في كتابه « منطق التناقض » اصلاح المنطق على منوال أخلاق موسسة بصورة لائقة (٢٨) .

ولكن أبرز مثل للضوء الذى يمكن أن يحمله اليها هذا العلم المعيارى المقارن « هو بلا شك المسألة السوسولوجية . فالأليفا عندما تنشأ نقطة ارتكازها فى الحياة الاجتماعية تتأرجح بلا انقطاع ، منجذبة ومبعدة على التوالى بواسطة الاعتماد العضوى المتبادل الناتج عن التفاضل : لأنها متى صاغت صراحة هذا المثل الأعلى ، لاحظت انها تدمر الشخص الأخلاقى ( أو الذات الخلفية ) بالأا تجعله بعد الا عضوا فى كيان عضوى شمولى أعلى . وحتى فى الصورة المخففة الواردة فى قصيدة « سولوى بروودوم » الشهيرة ، يبدو عند أسير تفكير أنه اذا كان هناك محل لمحبة البشر ، فليس ذلك بوصفهم تبادلين أو متقاضين ، فالخدمات التى يتبادلونها على هذا الأساس ليست احسانا أو معروفا ، بل هى غالبا صورة وقمة من الاستغلال . ولكن كل شيء يتضح اذا ما تساءلنا كيف تحل هذه المسألة نفسها فيما يتعلق بالمنطق : لأن المنطق يبين لنا على الفور تقريبا أننا حينما نتكلم عن « المجتمع » إنما نتكلم عن عشرين من الوقائع احدهما مختلط بالأخر اختلاطا ماديا شديدا ، ولكنهما متمايزان تماما أمام العقل . فالمجتمع المولد للقيم الفكرية يختلف عن مجتمع الأعضاء والمعدة . فهو ليس مجتمع تماسك الحاجات المتبادلة ، بل هو شركة أفكار متشابهة ، بعيدة عن التفاضل ، ولا تتقدم الا بالارتداد ( من المتنوع الى الوحدة ) ، فى اتجاه تمثيل وتعاطف يزداد اتساعا باستمرار ، فى السطح وفى العمق على السواء ( الفقرة ٢٥ ) .

٧٢ - وأخيرا نجد أن الفائدة الفلسفية لهذه العلاقات أو المطابقات أنها تبرز وجود طبيعة مشتركة ووحدة بين سلالم القيم التى تربطها . وعندما تمثلنا العقل بمثابة تشريع فكرى خالص ، صيغ نهائيا من قوانين الفكر الأربعة ، بما فيها مبدأ السبب الكافى . . . بدالنا - وبحق - أنه لا يحتمل أن نجعل الأخلاق والفن قائمين عليه ، ولكن الموقف يختلف تماما اذا ما رأينا فيه - كما حاولنا أن نبين فى الدراسات السابقة - أنه اتجاه يتميز به التفكير ، ويزداد ظهورا فى تطوره أو توسعه . وهو اتجاه ليس له وجود فى « حالته الخالصة » بمعنى الكلمة ، وينجلى فى انماء مواد متنوعة جدا ، ويبدو فيما بعد فى الصيغ البالغة التنوع ، وفى معايير كثيرا ما يبدو أنه ليس بينها أى شيء مشترك ، بل ويدخل أحيانا فى صراع - وهذه المعايير تتجه مع ذلك باستمرار نفس الاتجاه

ويمكننا عن طريق هذه السمة من الحصول على معرفة منعكسة • وهذا شبيه تمام الشبه بمسألة الأنا - سواء الأنا التجريبي الحسى أو الترنسندنتالى - الأنا الذى كثيرا ما لاحظ الفلاسفة فى القرن التاسع عشر أنه لا يستطيع أن يدرك نفسه منعزلا فى حدس خالص ، ولكنه يستخلص من تحليل الموضوعات التى يمثلها أو الوظائف الجزئية التى يمارسها • من هذا الغرض - الذى يوحى به إلينا ارتداد مقولاتنا الأساسية بكثير من الرجحان كما يبدو أن الكثير من المماثلات فى العقل المنشأ تشير إليه بوضوح شديد - ندرك أن القيم العلمية والاطيقية والفنية يمكن أن تجد فيه مبدأ مشتركا ، فتكون مثل الوجوه الخارجية لهرم واحد ، يدابر أحدها الآخر ، ولكنها مع هذا تتلاقى عند ذروته الواحدة •





## خاتمة

لقد حاولنا في هذا الكتاب الصغير أن نوحّد بضع دعاوى ونجعلها مقنعة قدر الامكان ، وهي دعاوى كثيرا ما كانت موضوع جدود أو نزاع ، وكثيرا ما تجوّهلت ، وهي فيما يبدو ذات أهمية من الناحية العملية لا تقل عن متانتها من الناحية النظرية .

وأول هذه الدعاوى أو الأقضية بالطبع انه لابد من الثقة بالعقل ، على الوجه الذى عرفناه به فى بداية هذا المؤلف . ولكنها ثقة لا تتجاهل تاريخ « المبادئ العقلية » وتاريخ التعديلات التى جرت عليها ، وتاريخ التعديلات التى نراها تتعرض لها فى أيامنا هذه . وليس مؤدى هذا أننا نقبل فقط من العقلانية بهذا المعنى انها تقابل التعسف التحكمى ، أو مشاعرنا الفردية . كلا : فتنوعات أو تغيرات مقولاتنا أو قوانين تفكيرنا لا تتم فى أى اتجاه حيثما اتفق ، ولا بمجرد التكيف بالبيئة ، أى بعالم من الموجودات الحية والجمادة ، طبيعتها محدّدة سلفا ، يحاكي ذكاؤنا بنيتها بدقة متزايدة . فالقول بهذا انما هو تقنين للدرجة الأخيرة من معرفتنا البشرية فى ماهية معقولة وموجودة سلفا : وفى هذا نجد عملية الاسقاط تحل محل الاتجاه الذى تسير فيه لوضع حد ساكن وثابت مسبقا . وهكذا يصير اتحاد الارواح حقيقة واقعية بالفعل ، وتغدو ارادة التحرر والمثل المذهب الذى ينادى بان جميع الناس يولدون فى الواقع أحرارا

متساوين . والحقيقة العلمية كما نراها عندما نتابع ألوان التقدم ليست عبارة فقط عن استعراض بزميد من القوة وبالدقة المتزايدة لسمات أعدت من قبل بحبر باهت ، كما هو الحال في كراسات الخط التي يستخدمها صغار الأطفال . ان عبارة « اللهم الا العقل نفسه » منذ قيلت ببساطتها الشديدة وقوتها العظيمة قد احتفظت بكل قيمتها . ولكن هذا العقل ليس مجموعة قوانين مكتوشة في الحجر برمتها وغير قابلة للتعديل ، بل يجب الارتقاء الى درجة عليا كي نجد الثبات الذي بدونه يسقط الفكر في مهاوى الوهن . وهذا الثبات عبارة عن الاتجاه الذي تتخذه صيرورة مفهوماتنا الموجهة ، وصيرورة القرارات المرتبطة بها ، منذ بدأت أقدم ما نعرفه من جهود التفكير . ونقول أقدم الجهود ، لأن الامر لا يتعلق بقوة دفع الذكاء دوما في نفس الاتجاه ، بل يوجد في هذا المتجه ميل ايجابي ، شخصي ، مبدع ، هو العقل نفسه في لباب جوهره . وهذا ما اسميناه العقل المنشئ في مقابل المجموعة العامة من القواعد المنشأة ، ومن الحقائق المعترف بها التي - بالغة ما بلغت قيمتها - لا تعبر في كل لحظة الا عن الاكتسابات الناقصة للحضارة .

ويترتب على هذا تلك القضية الثانية ، وهي أن العقل في منبعه ليس تقريريا ، بل معيارى . ومن يرون الأخلاق السلوك المعقول يدركون أن هذه السمة ، وأن عبادة الآله العقل - برغم ما فيها من سذاجة - نوع من الاعلان العام . وهذه السمة في معظم الأحيان مطبوسة في الصيغ المنطقية والعلمية للعقل المنشئ ، فالصيغ فيهما منطوقها أشبه بمجموعة من تقارير الواقع ، كقولهم مثلا ان كل ظاهرة فلها علة . أو أن كل تغير يبقى على الأقل فيه شيء واحد غير متغير . ولكن - كما رأينا - ليس من الضروري أن نبشش الوقائع كثيرا لكي نجد تحت قشورتها المعايير التي تقم متانتها . فالعقل المنشئ هو « الفصل » في مسار قيمة عليا ، ومهمتنا النظرية ( المنعكسة ) أن نحدد بالدراسة نجاحاته وثمراته .

هذه القيمة ما هي ؟ ان قضيتنا الثالثة التي يبدو لنا أن عدة خيوط من الاستقراء مطلقة من نقاط متباينة تتجمع فيها ، هي قضية « تفوق أو امتياز عين الشيء على الآخر أو ما عداه » . وقد سبقنا الى اعلانها افلاطون صراحة ، ومع ذلك ظلت تعد مفارقة لا تطاق عندما قدمناها . واننا لنذكر ان ذلك العرض لم يكن شديد البراعة - في « الانحلال » قابل التطور ( ، وكنا يومئذ في اواخر إنقرن التاسع عشر حيث كان الاعتقاد السبسنرى في التقدم بواسطة التفاضل والتكامل قد غدا ضربا

من الأفكار الشائنة المطروقة . والقيمة الأساسية للهوية - أو فى مجال تجربتنا وبصورة مباشرة - قيمة تناقص التغيرات ، تبدو اليوم أدنى للقبول ، والفضل فى ذلك على الخصوص للأدلة الكثيرة المستمدة من أعمال اميل مايرسن . وفيما يتعلق بالاستمولوجيا يمكننا القول انه بفضل قام البرهان بالنسبة لأى شخص يفحص الوقائع بدون تحيز . ولكن علاقة السمة العلمية المثالية وسمة السلطة الخلقية اللتين تتلاقيان فى العقل المنشأ عمقة كبيرة فى طريق الاعتراف بالسمة الأولى . ولئن كانت رسالة فى المنطق تعد إساءة ، كما قال ستندهال ، فكم بالحرى ادعاء تركيز حياة الفكر حول المييار الأقل تمثلا للكرامة الفردية أو الجمعية، والشديد التعارض مع الامبريالية والتشامخ ؟

ولكن يمكننا أن نرى هذا لمييار فى ضوء أقل ازعاجا عندما نتمثله . تحقنا متزايدا للفكر ، الفكر الذى هو من حيث الحق واحد : وكان متصورا على الدوام هكذا - فيما يبدو لى - فى جميع الفلسفات ، ولكنه يقدم لنا على صورة مسحوق من الأفكار ، فى ذاتنا ، بتباين كيوثنا ، وتباين الحركات وحالات الوجدان التى بها نعرف أنفسنا ، وفى خارجنا بكثرة وتباعده المراكز الفردية التى فيها نقبل - باعتقاد ميتافيزيقى كلى - أن يتحقق التفكير . وقد اعتبرنا انتشار الفكر على هذه الصورة بمثابة السقوط . وكان هذا على كل حال احتجاجا عليه . ويمكن أيضا أن نعدده واقعة بدائية أصلية تشبه بالتشتت البدائى لتباينات الطاقة فى عالم المادة . ومعرفة من أين أتينا أقل أهمية من معرفة الاتجاه الذى نسير فيه .

ونحن لا نتوقع - برغم هذا المظهر المهدىء لفكرة الارتداد - أن تجمع حولها الكثيرين من الأنصار ، بل مما لا شك فيه أن هناك داع لخشية ضياعها وسط نداءات أعلى رنيناً وأشد جاذبية ، تدعو الى التفاضل أو الى السيطرة . وكما لاحظ أيضا مايرسن فيما يختص بدور الهوية فى العلوم لن تكون هذه أول مرة يحدث فيها هذا . فكم من مرة من قبل ، فى تاريخ الأفكار ، كان الطفل المولود بلا أم ، بلا عقب يموت . أجل أن هذا سبب أيضا لتوقع انبعاثات ، بل قد ينتهى الأمر بقيامها ورسوخها فى حضارة أقل تصارعا من هذه الحضارة التى انتهينا الى العيش فيها .

ومن حقنا على الأقل أن نأمل ، بعد ما قيل فى الصفحات السابقة، ألا تتجدد ضدها الاعتراضات التى كثيرا ما ترددت فى الاسماع ، والتى لا توجه الا الى صورتها الهزلية ( كاريكاتيرها ) : انها عدمية وانها تطرى

التدمير إلتام ، وتنحى باللائمة على كل تنظيم ، بدون تمييز بين تنظيم لا يخدم الا ارادة القوة ، وتنظيم هو فى الواقع وسيلة للعقل ، أو بأنها تنبأ بحالة نهائية تغدو فيها « الشعوب والأفراد متطابقين فيما بينهم » ، وفيها « يكون العالم الفيزيائى نفسه قد وصل الى التماثل النمطى التام والسكون » بحيث « ينتهى كل شئ بتسطح عام (١) » . وهذه الفقرة هى بالضبط الموقف الاستاتيكي الذى يناهضه منهجنا الفلسفى بكل قوته ، فمنهجنا يتمسك بدقة المشكلة الحقيقية : « هل تمضى التغيرات التى ينبغى أن تضاف عليها قيمة فى اتجاه التطور التفاضلى ، أم فى اتجاه الارتداد ( من التنوع الى الوحدة ) ؟ » - ونأمل أيضا ألا ينسب إلى منهجنا بعد الآن أنه ينصح بأغماض العيون عن الاختلافات الموجودة ، مع أن اتجاه منهجنا الأساسى الى معرفتها بأقصى ما يمكن من التماسم والدقة ، كى نفهمها ونستخدمها ، أو نتخطاها . وعسى ألا يقال عنه بعد الآن أنه يحطم الأفراد تحت مدحاة النمطية الضاغطة المفروضة عليهم ، فى حين أن كل أخلاق هذا المنهج تمضى فى اتجاه الشخصانية ، وتعارض بكل قوتها التمييز الآلى للبشر من جانب سلطة عليا ، كما تناهض بنفس القوة تحويل البشر الى أعضاء متفاضلة فى جسم اله أشبه بالتنين . وهل لابد لنا أن نكرر أن منهجنا الفلسفى يضع فى الفرد نفسه قوة العقل القادرة على التمثيل ( أى الاتجاه من التنوع الى الوحدة ومن الآخر الى الهوية ) التى ترفعه الى منزلة الذات ( أو الشخصية ) الأخلاقية ؟ وأن الحقيقة لدى هذا المنهج هى ما تتوافق عليه الأذهان المتباينة - ولكنها مع تباينها نامية وتارفة وحسنة النية بما فيه الكفاية - توافقا بملء حريتها ، بدون خداع ، وبدون غواية ، وبدون قهر ينصب عليها من الخارج .

ولكن اذا ابتعدنا عن هذه الألوان الأساسية من سوء التفاهم أو اللبس . فان قيمة « الارتداد » كما هى فى أصلها الصحيح يمكن الا تكون مقبولة لشيئ كثيرين من قراء هذا الكتاب الصغير . فالعادات الفكرية التى ترسبت الى أعماق اللاشعور ، والعواطف التى يتمتع بعضها بالاحترام - بل وقد تكون سامية - وربما أيضا بعض الاعتراضات الفلسفية التى لم نتوقعها سلفا ، قد تحول دون الاتفاق على هذه المسألة . وفى هذه الحالة كل ما نطلبه بالحاح ألا يرفضوا جملة واحدة - بسبب هذه التبعات - الحقائق الأخرى التى حاولنا أن نلقى عليها الضوء هنا ، وهى : التمييز بين العقل المنشأ والعقل المنشئ ، والطبيعة المعيارية

للعقل المنشىء ، وثنائية الانسان وثنائية المجتمع ، لأن كلا من الانسان والمجتمع ثمرة عضوية للحياة ، ورد فعل ضد غريزة الحياة : بالعقل والشخصية في الفرد ، وباشتراك النظراء في المادة الاجتماعية . ويمكن أن نضيف الى هذا حل الاستدلال الفاسد الطبيعي الذي ينادى - باسم مطلب خاطيء للعقل - بأن تقدم الفلسفة أسسا تقريرية لأحكام القيمة ، وينكر قيمة هذه الأحكام باعتبارها فردية محضا ، ما لم نغير موضوعيتها الى وجود منقول عن وجود الكائنات المدركة بالحس - وأخيرا المبدأ المناهض لكثير من التأملات اللفظية التي تعد فلسفات راقية ، وهو مبدأ أن كل طلب الاذهان طلب للبرهان يفترض امتلاك تفريرات صائبة مشتركة بين العقول ، وليس له معنى الا بكثرية ووحدة الاذهان . والكثرية معترف بها كحالة واقعة ، والوحدة معترف بها كقاعدة حق . فان كنا وصلنا الى وعى اوضح وأعم لهذه الأوضاع ، لا نظريا فحسب ، بل بحيث يتناول جميع المشكلات الجزئية ، فلن يكون جهدنا - كما نعتقد - قد ذهب هباء . ولعل الباقي يأتي بالاضافة اليه .



## الملاحظات والتعليقات

### الفصل الأول

١ - مذهب يضع معرفة الحقائق الأولى ضمن الإيمان .

٢ - كتاب *Les Raisons de Croire* ص ١٥ حيث يقول :  
« زندقتان متناقضتان » وهي زلة قلم ، فلو كانت متناقضتين (لا متضادتين)  
لما بقي بينهما محل لقضية ثالثة ، وهي التي يريد الدفاع عنها .

ولنتذكر ان الايمانية - بلغة علم اللاهوت - ليست قبول الايمان ،  
بل القول بان العقل وحده لا يستطيع ان يبرهن على وجود الله ، ولا على  
خلود النفس ، وان هذين الأمرين لا يمكن الا ان يكونا موضوع ايمان .  
وقد دمغت الكنيسة الكاثوليكية هذه العقيدة في سنة ١٨٣٨

٣ - Manuel, XLVIII ; Cf. XXXVI

٤ - تبدت هذه السمة على الخصوص في المذهب المعاصر الذي  
يسمونه في الولايات المتحدة *Humanism* . انظر على الخصوص  
Irving Rabbitt في *Litterature and the American College*  
( ١٩١٨ ) و *Democracy and Leadership* ( ١٩٢٤ ) وراجع  
Christian Richard في كتابه *Le Mouvement Humaniste*  
*En Amérique et les courants de pensée similaires en France*  
( ١٩٣٤ ) . وبين Edwin Muir في مقال حديث نشر في *Penguin N.q.*

وترجم الى الفرنسية في Echo ( يناير سنة ١٩٤٧ ) تحت عنوان  
« L'homme naturel et l'homme politique » العلاقة بين مفهوم  
الانسان الكائن الطبيعي الخالي من الثنائية والشميه في ذلك بأى حيوان  
آخر ، وبين مفهوم الدولة التتين التى تصوغ على مواها الأفراد وتنظمهم  
٥ - الكتاب الاول ، الفصل الثالث من Science de la Morale

٦ - معروف أن حق الابتداء بالكلام أو توجيه القول محفوظ أولا  
للرئيس ، ولم تزل هناك آثار لهذا التقليد . انظر فيما بعد (الفصل  
التاسع فقرة ٦٤ ) مزيدا من الكلام عن العقل واللغة .

٧ - Fénélon, Traité de l'existence de Dieu, LX.

٨ - انظر جلسة ٢٣ ديسمبر سنة ١٩٣٣ فى  
Bulletin de la Société Fr. de Philos.

٩ - « La Morale et les Valeurs », Bull. de la Soc. Fr.  
de Philos « جلسة ٢٩ فبراير سنة ١٩٣٦ » . وانظر لنفس المؤلف  
Esquisse d'une philos. de valeurs ( ١٩٣٩ ) ولا سيما القسم  
الثالث ، الفصلين الأول والثاني .

١٠ - Théodicée أى الربوبية . المقال التمهيدي فقرة ٤٦ .  
Dictionnaire 2026 B والمراجع التى قدمها لاينتس هي :  
Réponses au Provincial, III ص ٧٢٥ والشعر المذكور لهوراس  
Epitres I, I, 00 . وهذه العبارة معزولة ، اما سائر الفقرة فتذكرنا  
Bayle بالشواهد الكثيرة التى جمعها من الكتاب المقدس ومن آباء الكنيسة  
والمدرسين « ضد استخدام الفلسفة والعقل » .

١١ - ص ٢٨ من La psychologie de la raison القسم الخاص  
بالعقل والعالم المحسوس ، ي. Actualités scien. العدد ٨٤٩ ( ١٩٣٩ ) .

١٢ - انظر فيما بعد الفصل ٦ و « التقدم والهدم » فى  
Revue Philos. عدد مارس سنة ١٩٠٠ .

١٣ - Sur la logique de l'invention فى  
Revue de métaphysique ص ١٩٠ ص ٢٠٤ .



١٤ - Rev. de Met. في L'Orientation du Rationalisme

سنة ١٩٢٠ ولاسيما ص ٢٦٧ و ٣٤٠-٣٤١ . وفي  
L'Intelligence est-elle capable de comprendre ?

(Bull. de la Soc. Fr. de Philos). سنة ١٩٢١ ولاسيما ص ٣٣

في ٥٥ حيث يجعل من فكرة التنظيم الأجمالي بمثابة موجه دائم للعقل .  
ويعرف العقل بأنه القدرة في المجال الاجتماعي والأخلاقي  
والديني على الإفلات مما يسمى الحقائق التي نظمها الماضي لأجل  
الماضي ، وعلى ان يكتشف في ذاته موئل التنظيم الذي أنتج قبل ذلك  
ما كان مقبولا على أنه مجنونة الحقائق المنظمة « (٥٥) . أما في  
La Raison et la Religion فقد عبد لحسن الحظ هذا المثال التنظيمي  
لأن التنظيم والمجموع الأجمالي المتفاضل هما سمتا الحياة . وبالتخلي عن  
اعتبار الحياة نموذجا ومثالا نطلق العنان للجهد في اتجاه المائل والكل  
( انظر على الخصوص ص ٦٥ - ٦٦ و ٢٣٣ ) .

١٥ - التفسير الديركايمي البارع لثنائية تركيب الانسان يثير  
اعتراضات كثيرة . واشدها استعصاء أن المجتمع نفسه مزدوج ( أو  
ثنائي التركيب) شأنه شأن الفرد . فهو من جهة نظام (أو نسق) متفاضل  
ومتكامل ، على غرار الكيان العضوي . ومن الجهة الأخرى هو شركة ، أو  
رابطة عامة ، وتجمع ، ومشاركة وجدانية أخوية . وهذا الجانب الثاني  
ليس نتيجة ولا شرطا للأول . انظر La vie et l'œuvre d'A.  
Espinas في عدد مارس سنة ١٩٢٥ من Rev. Intern. de Sociologie

١٦ - سنعلل هذا فيما بعد ، في الفصل السابع « المعايير  
والوقائع » .

١٧ - « من الممكن ان يكون مثيرا للفضول أن نعرف ما هي المبادئ  
التي يقال عنها أنها ضرورية ، أي القول انها تفرض نفسها لى نواجه  
بعضها ببعض ونجعل كلا منها يدمر الآخر . وما أكثر قوائم المقولات  
من أرسطو حتى هاملان ! والعقل لا يكثرث بتنفيذها ، ويكتفى بمحوها  
واحلال أخرى محلها تضارعا في عدم الجدوى - كتاب Condillac بقلم  
J. Grenier ص ١٩

١٨ - يمكن الاطلاع على الدليل في كتابنا Les Illusions  
Evolutionnistes بالقسمين ٦٣ و ٦٤ .

١٩ - محاضرات عامة في السوربون سنة ١٩٠٩-١٩١٠ بعنوان :  
La raison et les principes rationnels

٢٠ - يجب أيضا بالطبع عمل تقسيم أولى لما نعتقد أنه عقل لدى هذا أو ذاك . وما هو بالحقيقة جزء من المنشئ ، كما هو موجود في حقبة معينة بالنسبة لجميع المثقفين .

٢١ - بتغيير ما ينبغي تغييره : لأنه في هذه الحالة يتعلق الأمر بانتظام فيزيائي ، وفي الحالة الأخرى يتعلق بقاعدة حق أو قاعدة شرعية .

٢٢ - انظر فيما بعد الفصل السادس .

٢٣ - معلوم ان ما يسميه Comdillac بالتحليل ليس فك التركيب فقط ، بل هو أيضا إعادة تركيب تال لما جرى تحليله .

## الفصل الثاني

١ - انجيل يوحنا (٣:١٧) «والحياة الابدية هي أن يعرفوك أنتم  
الاله الحق وحدك» .

٢ - Boèce, De Consolatione, 5

٣ - IV. Zarathustra : نشيد النشوة . وأنا أذكر نيتشه هنا  
بوصفه شاعرا ، وشاعرا عظيما . أما ما يسمونه فلسفته ، فليس من  
الضروري أن نذكر القليل الذي تبقى منها بعد استبعاد المواضيع  
المستهلكة التطورية ، واللاادرية التي كانت شائعة حوالى سنة  
١٨٨٠ .

٤ - الاستطابقا الترنسندنتالية . II في ٧ .

٥ - المرجع السابق II ف ٥ .

٦ - المرجع السابق II ف ٤ .

٧ - انظر كتاب

« Essai sur quelques caractères », René Poitiers

I. des notions d'espace et de temps

الفصل ٣ و انظر كتاب

Genèse et mesure du temps : Jean de la Harpe  
Travaux de l'Université de Neuchâtel, 1941

٨ - الطبيعية لارسطو ك ١٢٢٠٤ .

٩ - على وجه التقريب فقط ، بسبب عدم انتظام حركات الشمس الظاهرية . انظر فيما بعد الملاحظة رقم ٥٠١١ .

١٠ - لم يزل يوجد نفر من هؤلاء ، ولكن المقاومة في سنة ١٩١٦ كانت عنيفة . وقد تلقى السيدان أونورا و لويس ماران عددا كبيرا من رسائل الاستنكار ، تضمن بعضها تهديدات خطيرة .

١١ - وهذه الساعة مصنعة جدا ، لانها تتصل بوضع وهمي للشمس وهي تتحرك بحركة نمطية ثابتة لا تطابق الشمس الحقيقية الا وقت الاعتدال . والساعة النجمية هي جزء على ٢٤ من الزمن الذي ينقضي بين مرورين متعاقبين لنجم واحد ثابت عند خط الهاجرة . فكلتاها اذن نمطيتان ، ولكنهما غير متساويتين .

١٢ - كثيرون من الفلاسفة - وهم بلا شك «بصريون» خلاصا - أثرت عليهم عاداتهم الى حد رفض تصديق الشهادة البالغة الدقة للعيان واتهامهم بالتوهم . وكلمة بلانتر Planter السخيفة « الزمان عند الاكمه يقوم مقام المكان » تمثل ذروة هذا الرفض . انظر بحثنا بعنوان « Sur l'apparence objective de l'espace visuel » مايو سنة ١٩٠٢ « Bull. de la Src. Fr. de Philosophie » ١٩٠٤ يناير سنة « L'origine purement visuelle de l'idée d'étendue » عن

١٣ - ولا سيما بحث بعنوان

« On physiological, as distinguished from geometrical space » المنشور في The Monist في ابريل سنة ١٩٠١ . راجع في Erkenntnis und Irrtum الفصل العشرين وهو « L'espace physiologique » ومن المفيد أيضا مقابلة مع التحليل السيكولوجي الذي قام به عن موضوع « La géométrie des visibles » وكذلك الفصول التي كتبها J.M. Baldwin عن تكوين فكرة المكان في « Thought and Things » ورسالة « Jean Nicod » وعنوانها « La géométrie dans le monde sensible »

١٤ - انظر في ص ٧٠ موضوع « Classifications primitives »

بردية Année sociologique 1901-1902

١٥ - هكذا تسمى القطاعات المختلفة من المكان ، من حيث أن شتى أنواع الكائنات والقوى الناشطة تتأثر مثاليا في كل منها .

١٦ - Langevin وهو مذكور بدون تحديد في كتاب مايرسون :  
Deduction relativiste, 93

١٧ - E. Mayerson : كتاب La déduction relativiste  
الفصل ٨ ف ٦٩ وما بعدها • ويجد القارئ في هذا الكتاب المفيد جدا  
أمثلة كثيرة في نفس الاتجاه •

١٨ - العدد عند كنت ليس صورة قبلية وليس مقولة ، بل هو  
سكيميا الكمية • وهو خاضع للزمان ، لانه عبارة عن اضافة متعاقبة  
لوحداث تنتمى الى نفس النوع ، وعن التاليف الذى ينجم عن هذه  
الاضافة •

١٩ - Lévy-Bruhl فى كتاب Les fonctions mentales  
dans les sociétés inférieures الفصل ٥ •

٢٠ - Jules Tannery فى كتاب Introduction à l'étude des  
fonctions d'une variable المقدمة

٢١ - انظر الفصل السابع من كتابنا هذا لمزيد من الكلام عن السمة  
المعيارية للحقائق المنطقية والرياضية •

٢٢ - يقول Brunshvieg مذكرا ومعمدا فكرة اسبينوزا عن  
الأشكال الهندسية : « ان الفعل الحر والحصب للتفكير يرجع الى العصر  
الذى حملت فيه الرياضة الى الانسان المعيار الحقيقى للحقيقة »  
« Etapes de la philosophie mathém » الصفحة الاخرة •

٢٣ - التراجع أو الارتداد عند لاند هو ارتداد المتنوعات الى ضرب  
من التجانس العالى أو الى وحدة عليا ( يوسف كرم )

٢٤ - انظر الفصل الثالث من كتاب « Le Nombre » تأليف  
R. Poirier

٢٥ - انظر ك ٢ الفصل ٣ من كتاب De l'infini mathématique  
تأليف L. Couturat

٢٦ - عنوان رسالة من Pieri الى مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠  
(المحاضر المجلد ٣-ص ٣٦٧) •

العقلي والمعايير - ١٦١



### الفصل الثالث

١ - La Quadruple Racine ف ٥٢ (خاتمة الكتاب)

٢ - ص ٥٢٣ Leibniz, Inédits (éd. Couturat)

٣ - تعبير *In sachen des..* هي الصيغة المخصصة للمذكرة أو المرافعة نصلحة هذا الطرف أو ذاك من الخصوم . راجع كتاب Fechner وعنوانه *In sachen der psychophysik* وملاحظة Paul Tannery عن كلمة *Cause* في كتاب *Vocab. technique et critique* الصادر عن *La Société Française de Philosophie*

٤ - الفصل الحادى عشر من

*At the back of the black man's mind*

وقد قمت بتبسيط الاسكيما المعقدة بعض شىء التى لاحظ وجودها لديهم .

٥ - راجع فى *Rev. philosophique* عدد مارس سنة ١٩٠٩

موضوع :

*L'idée de Dieu et le principe d'assimilation intellectuelle*

٦ - الملاحظة السابقة ليست مستغرقة على الأرجح . وقد أدلى برجسن فى مؤتمر الفلسفة سنة ١٩٠٠ بمصدر آخر يبدو شديدا الاحتمال : هو توافق انطباعاتنا البصرية واللمسية . ولكن برجسن أيضا يظن تحت تأثير الرافضى الاحادى الاصل ، لأنه يريد ان يجعل من

هذا التوافق الاصل الوحيد لهذه الفكرة ، ويبدأ بنفنيذ الفروض الاخرى لهذا الموضوع •

Rev. philos. ٧ - انظر في عدد سبتمبر سنة ١٨٩٠ من موضوع : « Remarques sur le principe de causalité » وتعترف هذه المقالة بان العالم ميكانزم ، وان جميع الحركات فيه متصلة • ولكن هذه المصادرات ، التي غدت مشكوكا فيها جدا ، ليست ضرورية للبرهان الذي يقدم للواقعة موضوع البحث •

#### ٨ - Logique القسم ٣ - الفصل ٥ فقرة ٣ •

٩ - تنوع ما يمكن ان يسمى علة لم يزل حادا لاننا احيانا ننظر في افعال حضور : فمثلا عندما نقول ان « استعداد » جسر أو تقاطع طرق هو « علة » الحوادث الكثيرة التي تقع منه ، أو أن الشكل المدبب لموصل كهربى هو علة تفريغ شحنته • وبجملنا التحليل أيضا الى قوانين ، الى توزيع الشحنات الكهربائية على سطح ذى شكل معين مثلا •

١٠ - نقد العقل الخالص • التحليل الترنسندنتالى ك ١ فقرة ١٣ •

١١ - انظر المرجع المذكور فى ٧ ، بالمجلد الثانى من الدورية ص ٢٣٣-٢٣٤ وانظر ايضا فى كتاب اميل مايرسن الممتاز *Identité et réalité* الفصل ٣ •

١٢ - ولانه يجهل وجود مبادئ Carnot ومن اليه ، ولذا امعن فى توسيع مدى مبدأ حفظ الطاقة •

١٣ - انظر الفصل الخاص بحفظ الطاقة فى كتاب اميل مايرسن وهو الفصل الخامس من *identité et réalité*

١٤ - De l'intelligence II, 455.

١٥ - مايرسن • المرجع السابع الفصل ٣ •

١٦ - فى محاضراتى بالسوربون اطلقت على هذا المسار للفكر اسم « منهج الاقتطاعات والبواقي » ولكن يحسن التخلي عن هذه التسمية التى احدثت لبس مع الاجراءات المختلفة عنها التى أسماها ميل « منهج البواقي » •



١٧ - لقد العقل الخالص ، التحليلات الترنسندنتالية . المبدأ  
الثاني للتجربة (نادرة ينسبها لوسيان إلى ريموناكس الذي قد يكون  
شخصية وهمية) .

١٨ - انظر «خطاب الى ليون برونشفيك» في Bull. de la  
Socité Française de Philosophie سنة ١٩٢١ ص ٦٣ - ٦٧ .

١٩ - راجع ما أورده لي روى في Bull. المذكور آنفا . ويمكن ان  
يكون أبسط من هذا أن نضع أولا سطحا متعدد الزوايا أيا كان مرسوما  
داخل محيط دائرة . ولكن ذلك بمثابة وضع الحد الجاهز والمعروف الذي  
سيتمجه اليه التغير .

٢٠ - الاورجانون الجديد لبتلون ٢ . وانظر بشأن تاريخ هذا  
اللفظ Voc. techn. et crit. الصادر عن franc. de La Société  
philosophie المقالة الخاصة بلفظ loi وتقدمه بالفقرة ٢ .

٢١ - اللفظ اللاتيني واليوناني المقابل للفظ مادة يعنى حرفيا  
الحشيب ، ومواد البناء التي تعرف أهميتها التاريخية . ولكن هناك علاقة  
لفوية قديمة جدا بين لفظ مادة اللاتيني ولفظ الأم بهذه اللغة . وهذا  
التشابه ليس مجرد تشابه لفظي ، لأن افلاطون يسمي المادة أم ومرضعة  
جميع الأشياء . وهنا نحس صدى التراث الاسيوي الذي يقرب بين الماء  
والمادة والأمومة . ولعل اختيار طالس الماء مادة كونية مرتبط بهذا أيضا .  
٢٢ - كتاب Les origines de l'Alchimie IV, 2 وانظر أيضا  
بشأن هذا التاريخ « Lectures sur la philosophie des sciences »  
الفصل السادس (ط ١٣ ص ١٦٢-٢٧٨) .



## الفصل الرابع

١ - « هذا كثير ! لقد اخلى صبرى مكانه للعقل : فاذهبي الى الجحيم لتندبى هناك كيرياس ! » •

٢ - كثيرا ما اطلق اسم السيكلوجيا الموضوعية عليها ولكن بمعنى خاطيء ..

٣ - فى منولوج المشهد الرابع ، يرينا كورنى « كامى » مستبصرة فورة الغضب التى ستثيرها ، فتنتطق يائسة الى لقاء الموت - انظر فى مسألة استقلال مشكلة الحتمية واستقلال مشكلة الحرية بحثا بعنوان De la fatalité فى Rev. philos. عدد سبتمبر سنة ١٨٩٦ •

٤ - انظر موضوع Logique et logistique فى عدد يناير سنة ١٩٤٥ من الدورية المذكورة فى الملاحظة السابقة •

٥ - انظر فيما بعد الفصل السادس من كتابنا هذا •

٦ - فى «البؤساء» لفكتور هيغو •

٧ - مقدمة نقد العقل العملى • ف ٩ •

٨ - الفصل السادس من Les Illusions Evolutionnistes

٩ - أيقال ان من المستحيل صياغة برنامج للعقل المنشأ • يمثل لعصرنا و حضارتنا المعايير التفصيلية التى يمكن على أساسها أن تتفق

الارادات المستفيضة ؟ لقد حاولنا أن نبين العكس ، مواجهين الحقيقة الواقعة ، وممثلين البنود المتنوعة لهذا البرنامج كاجابات عن سمة ومبادئ الانسان الذى يجب أن تكون لنا معه علاقات كثيرة فى الاعمال . علاقات تعاون أو صداقة ، أو متخيلين مرييا يقترح علينا تربية الأطفال بحيث تصبح قواعد السلوك هذه مألوفة لهم ، وان يتبعوها تلقائيا فى كل ظرف . فعلى هذا النحو وحده يمكن الحكم على مشروع كهذا . انظر فى عدد مارس سنة ١٩٥١ من Rev. de Mét. et de Morale موضوع كتابنا Précis raisonné de la morale pratique الطبعة الثالثة سنة ١٩٣٥ .

١٠ - القسم الأول من The Data of Ethics, Ch. XI et XII.

١١ - Man Versus State

١٢ - الطبعة الثانية ص ١٠١

Der Einzige und sein Eigentum

١٣ - « أنا هنا جالس انتظر ، محاطا بالواح قديمة محطمة ، وبالواح جديدة أيضا . نصفها مغطى بكتابات » Zarathoustra III تحت عنوان : «الواح قديمة والواح جديدة» .

١٤ - يقول Tarde فى الفصل السابع الفقرة ٦ من كتابه « Lois de l'imitation » : « هذا الشعور اللطيف القوى هو عدوية الحياة الاجتماعية نفسها وسحرها وفتنتها الخاصة ، وهو الثقل الموازن لمتاعبها » ويقول Espinas فى ص ٣٨٠ من كتابه : Les soc. animales : «انها للذة لكل كائن حتى أن تكون حوله كائنات مماثلة له . فلولب أو سلطة كل مجتمع يتجاوز الاسرة هو المشاركة الوجدانية . وانظر نصوصا أخرى والنتائج التى يمكن استخلاصها منها فى « La vie et l'œuvre d'Alfred Espinas »

فى عدد مارس سنة ١٩٢٥ من Rev. Internationale de Sociologie ولاسيما ص ١٢٦ - ١٢٩ . وتكتسب هذه النصوص كل قيمتها عندما نتذكر الى أى حد كان اسبيناس تطوريا ، ومشغولا بتفسير المجتمع بالتفاضل والتكامل . وانظر أيضا بقلم Bréhier تحت عنوان Société et Communauté وهى رسالة فى ٣٠ من أكتوبر سنة ١٩٤٤ الى أكاديمية العلوم الاخلاقية والسياسية .

١٥ - على الخصوص ، ولكن ليس على وجه الاستغراق ، لأنه لم يعرف كيف يقيم هذا التمييز البالغ الأهمية ، والذي كثيرا ما يجحد .

١٦ - لا أريد أن أقول أنه كانت هناك حقبة بدائية للمساواة ، خرج منها الانسان كما خرج من حالة السعادة الطبيعية ، وارجو الرجوع - في حالة الميل الى هذا الاعتقاد - الى ما شرحته في كتابي *La Dissolution* الفصل الخامس .

١٧ - أطلق الدكتور Mochi براءة اسم «قانون المرأة» (إشارة الى كتاب لويس كارول «Through the looking glass» على ظاهرة كثيرة الحدوث أن يعتمد السائر نحو الأعلى مباشرة ( وكأنه يتجه صوب صورة يراها في مرآة ) عن تحقيق مثله الأعلى بدلا من الاقتراب منه *De la connaissance à l'action* ، ص ١٩٧ .

١٨ - ليس Vaillant وحده هو الذي نقد هربرت سبنسر أمام قضائته ، بل أيضا E. Ferri, Lafargue, Laveley سلكوه أيضا في عداد الفوضويين بسبب كتابه *L'individu contre l'Etat* . انظر الفصل السابع من كتابه Zenker وعنوانه *Der Anarchismus*

١٩ - E. Reclus ، مقدمة لكتاب Nettlau المسمى *La bibliographie de l'anarchisme*

٢٠ - كتيب بقلم كريدوتلين مترجم الى كل اللغات الأوروبية تقريبا .

٢١ - يقول باكونين « كل كلام عن المستقبل اجرام ، لأنه يعوق ويوقف تيار الثورة» - ذكره Zenker في الفصل الرابع من *Der Anarchismus*



## الفصل الخامس

١ - Poète تنطبق بالمثل على كل منهما على السواء . ولفظ  
halinopoétique تدل على فن صنع حكمة لجام الحصان .

٢ - « أصل ووظيفة الموسيقى في المجلد الأول من  
Essais sur le progrès

٣ - اذا كان التعبير جوهريا للفن ، فهو يتجاوز مجاله كثيرا :  
فينبغي عدم الانزلاق الى « عكس خاطيء » .

٤ - الفصل التاسع من musical primitive هوادع جانبا مسالة  
معرفة هل اهل جزر فيجي والهنود الحمر بدائيون بالمعنى الذى يجعلهم  
يعرفوننا بحال اجدادنا منذ بضع ألوف من السنين .

٥ - انظر J.M. Baldwin « The Springs of Art » ضمن  
« Thought and Things » الجزء الأول الفصل الثالث عشر .

٦ - لقد رأينا مثلاً لهذا عند الكلام عن الزمان في الفصل الثانى .

٧ - « أنا لا أفهم كيف يمكن ان يخطر لانسان سعيد حقاً ان يصنع  
فناً . فلو حصلنا على الحياة ( التى نتمناها ) لما كانت بنا الى الفن حاجة .  
وعندما لا يقدم لنا الحاضر شيئاً ، نصيح عن طريق الفن : « أتمنى ! » -  
فاجنر ، فى خطاب الى Uhlig فى ١٢ يناير سنة ١٨٥٢ .

٨ - الأمر هنا لا يتعلق طبعا بالفن الذى يعمل فى الطبيعة نفسها ،

كالعمارة ، وفن الحدائق ، (أو إلى حد ما عمارة الأصوات التي هي الموسيقى) . حتى في هذه الحالة ، ينبغي للنجاح أن يدوم الصرح ، وأن تعيش الأشجار والازهار على النحو الذي نبتت به أو غرست ، وأن تكون السمفونية قابلة للتنفيذ بوسائل يملكها الاوركسترا . ولقد كانت الامكانات الموسيقية امدا طويلا مقيدة أو محدودة بالصعوبات التي تعترض اداء الصوت البشرى لوقفات معينة ، متعاقبة أو متآنية .

٩ - كان من عادة Brunetière ان يقول ان الفن العظيم يقتضى دائما حضور موضوع واحد من هذه الثلاثة على الاقل : الطبيعية والحب والموت .

١٠ - عامل آخر للاعجاب هو الكمال التكني ، وبراعة تكيف الوسائل مع الغاية ، ولذا نجد La belle Hélène, la fille de Madame Angot في نوعها - مهما استقطعنا هذا النوع - راعيتين لامرأ فيهما .

١١ - انظر الفصل السابع من Les Illusions Evolutionnistes وعنوانه L'assimilation de l'art

١٢ - المجموعات المشاركة ليست جماعات أعضاؤها متماسكون من حيث هم متفاضلون . فهناك طبقات اجتماعية مختلفة . أى متخصصة، تتعاون في عمل لا يقوم كل منها الا بجزء فيه ، ولهم مع ذلك معايير منشأة يمكن ان تختلف كثيرا فيما بينهم .

١٣ - ص ٢١٣-٢١٤ من La philosophie des valeurs

١٤ - التغيرات المنهجية في الكتابة أو الطباعة تستحق من هذه الناحية دراسة خاصة ، فبعض التغيرات من طمس الفراغات والتجويفات داخل الحروف مثلا لا تؤثر على امكان القراءة ، وتتمشى مع اتجاه العقل ، لأن الاشكال الحالية في رسم الحروف متخلقة عن استعمال الريشة القديمة . ولكن عكس هذه الاشكال على خط مستقيم بلاهة ، لانه يكون بلا مسبب . . . ويقاس على هذا كثير من التغيرات الكثيرة التي تخطر ببال بعض المبتدعين . والمسألة كلها تستأهل دراسة فنية مفصلة .



## الفصل السادس

١ - نحن نستخدم جزئيا فيما يلى ذلك تحليلا نشر فى يناير سنة ١٩٠٧ بدورية Rev. de Mét. et de Morale تحت عنوان « عن اقتضاء خاطئ للعقل فى منهج العلوم الخلقية » . وقد غيرنا بضع عبارات لأننا لم تكن قد ميزنا بعد بوضوح فى تلك الفترة بين العقل المنشئ والعقل المنشأ .

٢ - باسكال فى De l'esprit géométrique طبعة برونشفيك ص ١٦٥ و ١٧٢ - ١٧٣ .

٣ - انظر فيما بعد الفقرتين ٥٢ و ٤١ ، حيث المادة مختلفة ولكن الصورة المنطقية هى بعينها صورة الاستدلال التجريبي .

٤ - ما أشد حيوية الاعتقاد - حتى لدى من هم أقل تدبنا - بأننا نوسى وندعم أساس الأخلاق حينما نربطها بوجود الله . ومن أمثلة ذلك رسالة صدرت أخيرا - وهى جديرة بالاهتمام من وجوه كثيرة - عنوانها La création des valeurs للمسيو ريمون پولان « R. Polin » وهو يرى أنه « لا يوجد أساس ولا موضوعية للمقيم » فعنده «أن الانسان الذى يرى نفسه مسئولا يفرض على الآخرين قيمة فى صور معايير ، ويتولى التقرير لهم ، فيقوم بذلك بدور السيد أو المولى أو الرئيس أو الزعيم» (ص ٢٩٠-٢٩١) ولكنه مع هذا يقول بشأن جوشيا رديس ، ومجهوده لتأسيس أخلاق الولاء : «أن التدخل الالهى الذى يلجأ اليه هو القادر وحده على حل المشكلة» . وذلك لا يجعل شيئا على الإطلاق .

٥ - الدفع بعدم نظر الدعوى او برفض الطلب وكثيرا ما قوبلت به أسئلة الدفاع في قضية دريفوس \*

٦ - لايبنتس : Nouveaux Essais I, II, 12

٧ - أتكلم هنا طبعا عن شك اجمالي ، لا عن الشك الذي يمكن أن يساورنا بطريقة مشروعة جدا بصدد هذا الحكم أو ذاك من أحكام العقل المنشأ ، مقبول عادة لدى طبقة اجتماعية أو حتى لدى معظم أخلاقيي عصر ما ع

٨ - انظر مثلا مقدمة Huryghens لكتاب Traité de la lumière

٩ - نلاحظ أن معنى كلمة **Axisme** حصل له نفس الازدواج فكان في البداية هو القضية البديهية بذاتها ، وتوضع في أول الهندسة ، والآن معناها أحيانا حقيقة أولية وأحيانا أخرى مصادرة يبررها محتدا العريق ، أما **Axiomatique** فلا تكاد تستخدم الا بالمعنى الثاني \*

١٠ - انظر بحث I.G. Vailati في مجلة **Monist** عدد أكتوبر

سنة ١٩٠٦ بعنوان **Pragmatisme et logique mathém.**

١١ - القضية هنا بالمعنى النحوي . لأننا اذا اخذنا بتعريف القضية كما هو عند ارسطو ومعظم المناطق المحدثين ، بانها «القول الذي يحتمل الصدق و الكذب» فان الأمر لا يكون قضية \* ولكن حكم القيمة، من حيث هو من الممكن ان يكون صادقا أو كاذبا ، قضية قطعاً \*

١٢ - هناك بلا شك أكثر من حالة من هذا النوع في مآثورات العقل المنشأ في كل عصر ، بغير استثناء لعصرنا ، سواء تعلق هذا بالقيم الخلقية أو الاستطائيقية ، بل والمنطقية \*

١٣ - في مقال ظهر في عدد يناير - مارس سنة ١٩٤٧ بدوريه **Rev. philos.** تحت عنوان **Science et poésie** صور **Pius Servien** براعة هذه العملية المزدوجة ، فتخيل تقسيما للعمل بين رجل ذواق هو «المنتقي» أو «المنتخب» ، المكلف بتعيين أفضل اللوحات في متحف ، أو أحسن الأبيات في قصيدة ، من غير أن نطالبه بنظرية أو تعريف ، وبين ذى عقلية علمية هو «الملاحظ» ، الذي يتخذ من هذه الاختيارات قاعدة ويحاول العثور على صيغة تؤلف بينها ، كما ألف قانون جاليليو بين

وقائع السقوط الحر . وأنا أفضل أن أسميه «المزول» لأن الملاحظة ليست  
الا نقطة البداية في مهمته في هذا المجال كما في المنهج التجريبي . ولكن  
هذا التمييز بين المهمتين في حد ذاته يدل على بصيرة نافذة . وقد كانت  
لدى Töpffer فكرة قريبة من هذه ، حيث جعل «الهاوي» يحكم بين  
اللوحات ، وجعل الاستطيلقي يستخرج النتائج من هذا الاختيار . انظر  
فيما بعد الفصل الثامن ، الفقرة ٥٨ .

١٤ - ص ١٨٤ من Les Illusions Evolutionnistes

١٥ - وهذا مماثل للصعوبة التي تثار أحيانا : « لابد أن يوجد لدينا  
المنطق سلفا كي نستطيع إقامة المنطق » .



## الفصل السابع

انظر أعمال مدام Destouche-Février عن المنطق ذي القيم  
الثلاثة : « Logique à trois valeurs »

٢ - انظر فيما سبق الفصل السادس الفقرتين ٣٩ و ٤٠

٣ - و

J. Nicod : « Le problème logique de l'induction » ;  
René Poirier : « Remarques sur la probabilité des inductions ».

٤ - لقد قدمنا تفسيراً أتم لهذه الصيغة ، وذكرنا تطبيقاتها في  
تأملنا « (Les théories de l'induction et de l'expérimentation) »  
ويجب ألا ننسى - كما نسي نقاد كثيرون ، ( بالفصل ١١ ) الشرط القائل :  
« في حالة غياب كل ما يدل على العكس » .

٥ - وعلى الخصوص كتاب A Treatise on Probability تأليف  
J.M. Keynes وكتاب Wahschlinlichkeits lehre تأليف  
H. Reichenbach

٦ - انظر عدد يولييه سنة ١٩١١ من دورية Rev. de Mét. et de  
Morale بحثاً بعنوان  
Le parallélisme formel des sciences normatives

العقل والمعايير - ١٧٧

٧ - والهوية بهذه الصياغة ليست أيضا مبدأ كافيا لكل استنباط ،  
كما يقولون أحيانا - وهو غير صحيح - بشأن القياس أو الرياضيات ،  
لكن هذا الرأي المسبق بدأ يتبدد .

٨ - انظر فيما سبق الفصل الثاني الفقرة ٧ .

٩ - يمكن أن يقال أيضا بلغة راسل والمناطقة الرياضيين من أتباعه ان  
ذلك خلط بين دالة القضية وبين القضية .

١٠ - انظر العبارة كاملة (فى طبعة برنشفيك ص ٤٦٥) التى  
تتوسع فى القول بأننا لو عرفنا العدالة الحقيقية ، لرأيناها موجودة لدى  
جميع دول العالم وفى جميع الأزمنة .

١١ - وربما وجب أيضا ان نقول ان الخطأ يتضمن أى شئ : جميع  
الحقائق وجميع الأخطاء ، ولكن هذا ليس ضروريا لما نريد بيانه الآن .

١٢ - نلاحظ مع هذا ان الأمر يتعلق فى هذه الحالة بشيئين أو  
معنيين مجردين ( أم مفهومين ) وليس بخيرين ، ومن ثم لا يكون لكلمة  
يتضمن نفس المعنى الذى فى قولنا  $A \subset B \subset C \subset D$  .  
أو ان نظرية ثلاثة أضلاع المثلث تتضمن مصادرة اقليدس .

١٣ - انظر وليم جيمس تحت عنوان Hegel and his method  
فى كتابه A pluralistic universe

Science de la Morale, Ch. LI et LII - ١٤ -

١٥ - عدد مارس سنة ١٩٠٥ من Rev. de Mét. et de Morale  
تحت عنوان La logique de l'invention وانظر لنفس المؤلف :  
Invention et vérification : Le pensée intuitive المجلد الثانى .

١٦ - هذه المقارنة أطلعنى عليها لوسبان بونو « L. Bonnot »  
وهو مؤلف بارع لعدة كتب فى المنطق .

١٧ - يفرقون أحيانا بين الحقيقة أو الصدق المادى للنتيجة وبين  
صدقها الصورى ، ويعنون بذلك اعتمادها على مقدمات معينة . وهذا  
خلط ، لانه لا يوجد الا حقيقة واحدة أو صدق واحد ، الصدق الصورى  
المزعوم للنتيجة ليس الا الصدق المادى ، أو صدق التقرير أو الخبر  
الكلى ، س ص ، ص ط ، س ط اعتمادا على الرابطة  
الاساسية لهذا التقرير .

- ١٨ - انظر Voc. de la Soc. Fr. de Philos. التعريف الخامس ،  
والنقد ، والملاحظة ، والتذييل . الطبعة الخامسة ص ١٢١٥-١٢١٦ .
- ١٩ - جنيف ١٩٠٩ . انظر تقرير كلاباريد في نهاية الفصل  
الخاص بموضوع Méthosologie في كتاب Tr. de psychologie  
المنشور بإشراف G. Dumas
- ٢٠ - كما فعل مثلا Aikins في The Principles of Logic  
الفصول ١٨ و ١٩ و ٢٠ .
- ٢١ - Qu'est-ce que la vérité ? في عدد يناير سنة ٢٧ من  
Rev. de Théologie et de Philosophie دورية
- ٢٢ - تحفظات تتعلق بالمنطق ، من حيث هو مرتب . انظر فيما  
سبق الفقرة - ٤٤ .
- ٢٣ - ديكارت . المقال عن المنهج .
- ٢٤ - Novum Organum II, 11
- ٢٥ - الفقرة ٤ Introduction, 3ème partie, Ch. IV
- ٢٦ - انظر فيما سبق الفصل السادس .
- ٢٧ - مقتبس من ملاحظة Lachelier ، وقد أقرها Brunschvicg  
Voc. de la Soc. Fr. de Philos. في Pecaut, Couturat, Chartier
- ٢٨ - انظر الفصل الثامن ص ١٦٠-١٦٧ من  
Les théories de l'ind. et de l'exper.
- ٢٩ - انظر في عدد مارس سنة ١٩٢٩ من Rev. Philos. مقالا  
بعنوان : Logique normative et vérités وقد اوردنا في هذا  
الفصل نقاطه الاساسية .





## الفصل الثانى

١ - Jean-J. Gourd ، وهو فرنسى الاصل ، وقبله خلف Amiel فى كرسى الفلسفة بجامعة جنيف ، واستخدم هذه الكلمة فى دروسه وفى كتاب طريف جدا عن La Philosophie de la Religion . ظل مخطوطا ولم تتم فصوله الأخيرة ، ونشره خلفه Ch. Verner بعد ان استتمه من كتابات اخرى لنفس المؤلف . والكتاب حافل بالافكار القوية ، وان كان الكثير منها لم يتم التوسع فيه ، وفيه ايضا نظرات أخرى ليس فى نيتى التعرض لها هنا ، مثل التصوف الدينى ، واللاهوت ، والمفارقة والذات الالهية الخ .

٢ - انظر الفصل الاول باكملة من « منبع الدين والاخلاق » ولاسيما الصفحات ٢١-٢٢ و ٢٤-٢٨ و ٣٢-٣٣ .

٣ - Science de la Morale ك ١ ف ٢٢ .

٤ - نفس المصدر ك ١ ف ٢٦ .

٥ - La division du Travail Social ص ٣٢ . ويلاحظ فى هذه العبارة تشبيهه الاستطابقا باللعب ، وهو امر محل خلاف كبير .

٦ - Namouna I, 60

٧ - غنى عن البيان اننا نستخدم «السنى» لا بالمعنى الادنى أى الراقى ، وهو المعنى المتداول فى العصر الكلاسيكى - جميل . متناغم .

مبلى - بل بمعنى ما يند بهذا الرقى عن القواعد العادية للفن وعن ذلك العقل الوسط الذى يهرب من كل تطرف .

٨ - العلاقات العددية لنغمات السلم الموسيقى ، والقطاع الذهبى، معدلات المقاييس المعمارية الخ ..

٩ - فى كثير من الحالات - لا فى جميعها - ولا سيما فى التصوير، ويمكن ان نقرب من ذلك ما هو وصفى - بالمعنى الأوسع لهذه الكلمة - فى الشعر والرواية . اما فى العمارة ، وفى الموسيقى ( فى الغالب على الأقل ) فهذا النوع من الجمال من أهداف الفن نفسه .

١٠ - الكتاب، الخامس ، الفصول من ٢٨-٣١ . وهذا المسمى « رسالة تلوين الرسم بالخبر الصينى » يغلب عليه احيانا أسلوب بيثته وعصره ، ولكن هذه السمات الفردية أو الجزئيات لها سحرها فى كثير من الأحيان . ولكن قل أن يوجد كتب تضاهيه فى ثرائه بالأفكار القوية النفاذة .

١١ - نفس المرجع - الفصل ٣١ .

١٢ - انظر فيما سبق الفصل الخامس من كتابنا هذا الفقرتين ٣٢ و ٣٣ .

١٣ - نفس المرجع ، الفقرة ٣٤ .

## الفصل التاسع

١ - انظر الفصل الخامس ، والفصل الثامن ، الفقرة ٥٨ .

٢ - ينبغي عدم الخلط فى هذا الشأن بين الانشطة نفسها وبين العلم التى هى موضوعه . وليس من الضرورى كى يكون المرء فنانا كبيرا أن يعرف تاريخ الفن ، ولكن هذا ضرورى لمن يريد أن يكون استايقيا .

٣ - الكلام هنا طبعا عن المنطق المعيارى ، لا عن المنطق الرياضى من حيث هو مرتب ، ويمكن بناؤه بتمامه قبلها .

٤ - ص ١١٦ من أعمال مؤتمر الفلسفة بجنيف سنة ١٩٠٤ تحت عنوان Die Gegenwärtige Aufgabe de Logik

٥ - قد لا يخلو من الفائدة أن نلاحظ أن الاطارات الميتودولوجية لبيكون وشهادته قد انقضى عهدها الآن فيما يتعلق بالفيزياء ، ولكنها لم تزل ملائمة جدا فى أمور كثيرة لاقامة العلوم الانسانية . ونجد امثلة اخرى لها فى كتاب دوركايم Les règles de la méthode sociologique

٦ - يقال ان كتاب Guyan المسمى L'irreligion de l'avenir كان الأجدر ان يسمى La religion de l'avenir - وكتاب The Religion of Science من تأليف Paul Carus مدير دورية The Monist ضمن سلسلة « The Religion of Science Today » التى انشأها - وقد جعل De la Sizeranne عنوان أحد مؤلفاته

Ruskin et la religion de la Beauté وهذه مجرد أسماء من قائمة كبيرة للصفحات التي خصصت أو تناولت هذه الفكرة .

٧ - نحن لا نستخدم كلمة «مطلق» هنا بنفس المعنى الذي يستخدمه به Dupréel بالضبط ، عندما يتكلم عن « القيم المطلقة » . فهو بالنسبة له قيم قطعية ( مثل أوامر كنط القطعية ) وهي ليست مجرد وسائل لقيم أخرى أهم منها . ولكن الفكرتين متفاربتان . فكل ما هو أسمى فهو أيضا غير مشروط ولا يمكن مقارنته .

٨ - لقد رأيت على أحد الجبال لوحة اتجسده طرقت بصبر ، بحجر مدبب ولا شك ، بحيث لا يمكن الاستفادة منها تقريبا . وما أكثر أمثلة هذه الونداليه التي لا هدف لها !

٩ - الفصل السابع الفقرة ٧١ من Les Illusions Evolutionistes

١٠ - بين المسيو René Poirier في رسالة طريفة بتاريخ ١٩ من ابريل سنة ١٩٤٧ الى مركز دراسات المنطق الرمزي ، في L'Institut d'Histoire des Sciences ان لغة الكلام تتجنب انواعا من اللبس تقع فيها اشارات المنطق الرمزي .

١١ - الفصل ١٨ من The Principles of Logic تأليف Aikins ، لاحظ أيضا اكناره من اعتراضاته ab Analogia ، وعندئذ لا مفر لك من القول «...» وهي صورة معقولة من برهان الحلف .

١٢ - انظر Traité des preuves تأليف Bonnier et Lernaude

١٣ - انظر الدراسات العميقة والمتينة التي جمعها Georges Davy تحت عنوان Le droit, l'idéalisme et l'expérience

١٤ - في المنطق مثلا كتاب : L'introduction aux études historiques تأليف Langlois et Seignobos ، وكتاب L'idéal Scientifique des mathématiciens تأليف Pierre Boutroux ، وغيرهما . وفي الاستطابقا كتاب La Grâce تأليف R. Bayer أو L'Esthétique du Paysage تأليف والغريب أن المؤلفات التي على هذا النمط في الأخلاق مثل La Famille تأليف P. Janet أو كتب الواجبات الطبية ، أندرها السابقة كثيرا . ويمكن التحقق من هذا بمراجعة مصادر الفصول من ١١ - ١٤ من كتاب André Bridoux البارخ Morale

١٥ - مشكلة المنهج التي ترتبط بذلك مباشرة ، أقتضت بالتالي متجهات مماثلة فيما بينها ، ولكنها زيفت طويلا بتمثل قسرى مع علوم سبقتها الى التبرار : فهل ينبغي تناولها قليلا ، مثل الرياضيات ، أم بعدد مثل علوم الطبيعة ! من البدهي تبعا لما سبقت لنا رؤيته آنفا ان ذلك تجديد للسفسطة التي أشار اليها ارسطو : « هل البحر جزء من الارض أم من السماء ؟ » ومع هذا ، ففي هذه الصورة - التي طبقت في الأصل على المنطق - طالما عرضت المفارقة بين الأخلاق الأسبوزية أو الكنتية والأخلاق النفعية أو التطورية ، وهكذا أيضا يفهم كثير من الاساندة التقابل بين استلطيقا نظرية أو عقلية ، واستلطيقا تجريبية .

١٦ - القسم الأول من كتاب The Data of Ethics

١٧ - الفصل السابع من كتاب : « Erkenntnis und Irrtum » تحت عنوان « الصواب والخطأ » . وانظر أيضا الفصل الثالث والعشرين ، ولاسيما نهايته حيث يقدم ظهور العلم على انه « العامل البيولوجي الأهم بالنسبة للحضارة » وبهذا العامل سيتحقق نظام خلقى في العالم يستغنى عن البحث عن مثل أعلى « فى ارتفاعات أو أعماق غامضة » .

١٨ - الفصل السابع أيضا من المصدر السابق . وكذلك الفصل ٢٣ منه ولاسيما نهايته أيضا .

١٩ - يجب التفريق بين البرجماتية البدائية لدى بيرس Pierce ولدى وليم جيمس W. James - الذى كانت للبرجماتية عنده عدة صور مختلفة - وبين برجماتية خلفائهما - انظر عدد فبراير سنة ١٩٠٦ من Rev. Philosophique وكذلك عدد يناير سنة ١٩٠٨ ، ويناير سنة ١٩١١ الخ .

٢٠ - تذييلات لكتاب Principes de psychologie ، مجمعة فى نهاية المجلد الثانى تحت عنوان نتائج « Corollaires » .

٢١ - نجد الملخص فى Philosophy in France ، وفى عدد مايو سنة ١٩٠٦ من دورية The Philosophical Review التى تصدرها جامعة La psychologie des jugements de valeur . وبايجاز أكثر فى كتاب Cornell N.Y. ص ٢١ ، وكان Cuyan قد سبق الى رسم مخطط لهذه النظرة فى كتابه L'irreligion de l'avenir ، وكذلك Fouillée فى مقدمة ذلك الكتاب يلاحظ ان هذه النظرة تنطبق

بالتوازي على الرابطة العقلية أو الفكرية فيما بين البشر ، وعلى الاخلاق ،  
والاستطيقا ، ( ص ٧١١ و ٧١١ ) .

Institutes, III, 13 - ٢٢

Laffitte, Année sociologique XI, 784 - ٢٣

The Origins of Art, 1900 - ٢٤

Revue philosophique - عدد يولية سنة ١٩١٤ من

P. ex. Conant, The number concept, N.Y., 1896, - ٢٦

Durkheim, Représentations individuelles et représentations collectives, Revue de met. et de morale, 1898 ; sociologie religieuse et théorie de la connaissance, ibid., 1909 ; Jerusalem. Sociologie des erkennens, Die Zukunft, 1909 ; Lévy-Bruhl, Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, 1910.

٢٧ - يمكن أيضا تبين هذه الصلة في العلاقات بالسيكولوجيا :  
فهذه العلاقات ليست هي بذاتها العلاقات التي مع علم الحياة الفردية  
وعلم الحياة الجمعية . ولكن « المذهب النفسى » الذى حاربه هوسرل بكل  
قوة فى المنطق يبدو جليا بالمثل فى الاخلاق وفى الاستطيقا . وفى  
الحالات الثلاث هناك استبدال لدراسة الواقعة التى تبدو الموضوع  
الوحيد الممكن للعلم ، بحيث تحل محلها دراسة علاقات المعايير فيما  
بينها . وقد الحنا بافراط على هذا التمييز بحيث لا جدوى من العودة  
اليه .

Connaissance de Dieu et de soi-même, IV, 5 - ٢٨

وانظر أيضا فيما سبق من كتابنا هذا الفقرة ٢ .

Thierry, « De l'esprit et de la critique littéraires - ٢٩

chez les Töpffer وقد ذكره واقره « peuples anciens et modernes »

فيما يتعلق بفكرة ان « الجميل بالاطلاق هو الله »

Réflexions et menus propos, livre VII, Ch. X

Taine, Les philosophes français du XIXème siècle, - ٣٠

Ch. XIV, p. 360

٣١ - الموضة والعرف ( العرف من حيث هو مستقل عن الاخلاق

بمعنى الكلمة تستوجب أحكام قيمة واحكام الزام سارية في موطن  
وبيئة معينين . وبعضها فقط يمكن ان يتحل بصورة غير مباشرة في قيم  
منطقية واستطاقية وخلقية . ولئن لم تصبح علما فبسبب تنوعها  
وحركيتها .

Introduction à la philosophie, 381-383 - ٣٢

٣٣ - « وعندما تذكر « يوفى » بدا له أنه يجبها كل الحب ،  
يجبها كلها كما لم يجبها من قبل ، لأن روجيهما كانا مملوءتين بنفس  
الحب » - موت كورنثه بقلم André Lichtenberger

٣٤ - انجيل يوحنا ١٧ : ٢٠ - ٢٦ .

٣٥ - القسم الرابع من كتاب La Création des Valeurs وعنوان  
القسم Valeurs et Vérités حاشية ص ٢٩١ وما بعدها .

٣٦ - بين هذا بوضوح تام Dominique Parodi في كتابه  
La conduite humaine et les valeurs idéales ص ٤٤ - ٤٥ ويظل  
دائما من معنى فكرة الحقيقة - كما هي مقبولة - ان هذا التماثل  
أفضل من ضده ، وقد رأينا أن هذا المعيار له أيضا منحرفون عسه  
وخصوم ( الفقرة ٥٣ ) .

Discours de Métaphysique, XXV. - ٣٧

٣٨ - ص ١٣٣ - ١٣٤ ، وكذلك ١٢٥ - ١٢٦ و ١٣٠ و ١٣١ :  
« المنطق انما هو ضرب من اخلاق الذكاء » .





# الحفلة

... انظر جلسة ٤ مارس سنة ١٩٢٣ في  
Bulletin de la Société Française de Philosophie  
(Arnold Reymond)



## الفهرس

- الفصل الأول : حركة العقل . . . . . ٥
- الفصل الثاني : تحول متقارب للصور الزمانية والمكانية والعديية ١٧
- الفصل الثالث : السبب انكافى ( العلة والقانون والمادة ) ٣٧
- الفصل الرابع : العقل المنشئ والمعايير الخلقية . . . . . ٥٣
- الفصل الخامس : العقل فى الفن . . . . . ٦٩
- الفصل السادس : الدليل المعيارى . . . . . ٨١
- الفصل السابع : المعايير والوقائع . . . . . ٩٧
- الفصل الثامن : ما وراء المعايير . . . . . ١١٥
- الفصل التاسع : مماثلات ومقاربات . . . . . ١٢٩
- خاتمة . . . . . ١٤٩
- الملاحظات والتعليقات . . . . . ١٥٥